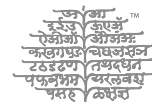
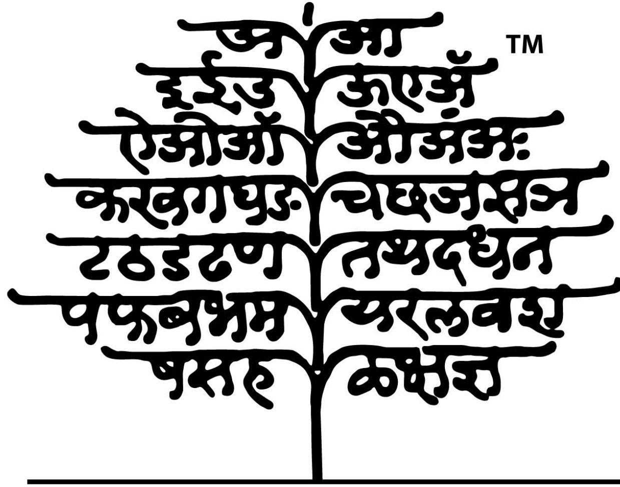
नवभारत

या अंकात –

वर्ष २६
अंक नववा
जून १९७३
रु. १-२५







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.

२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.

३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.

४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सव्विसावे
अंक नववा

नवभारत

जून
१९७३

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

१. धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
२. धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
३. धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६३·००
४. मीमांसाकोश भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०·००
५. कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
६. बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
७. वैदिक संस्कृतीचा विकास (सुधारून वाढविलेली आवृत्ती)	(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०,००
८. नवमानवतावाद		२·५०
९. मानवाचा आदर्श		३·००
१०. चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान	(प्रा. सदाशिव आठवले)	३.००
११. गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)		२.५०
१२. महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
१३. सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती	(श्री. प्र. रा. देशमुख)	४·००
१४. इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		५·००
१५. लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)		२·००
१६. भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२·००

डॉ. सौ. गार्गी सरदेसाई

अर्वाचीन मराठी कोशरचनेतील स्थित्यंतरे आणि ज्ञानकोशाची मौलिकता

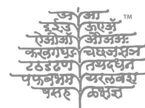
प्रस्तुत लेखाचा प्रमुख उद्देश मराठीमध्ये अर्वाचीन काळात एकोणिसाव्या शतकात झालेल्या कोशविषयक प्रयत्नांचा सूक्ष्मपणे परामर्श घेणे हा नव्हे; परंतु या काळात झालेल्या विविध कोशरचनेच्या प्रयत्नांच्या पार्श्वभूमीवर ज्ञानकोशाची मौलिकता अजमाविणे, हा होय

अर्वाचीन मराठी साहित्यातील अनेक वाङमयप्रकारांचा जन्म इंग्रजी अमदानीत निर्माण झालेल्या वैचारिक पार्श्वभूमीतून झाला. यावेळी जे राजकीय स्थित्यंतर झाले त्यास अधिक स्थिरता प्राप्त व्हावी म्हणून नव्या शिक्षणाची मुहुर्तमेढही रोवण्यात आली. या शिक्षणाच्या प्रारंभीच्या अवस्थेस उपयुक्त अशा अनेक ग्रंथांची निर्मितीही सरकारी प्रेरणेने होऊ लागली. परकीय राज्यकर्ते, परधर्मीय लोक, भिन्न भाषा आणि वाङमय यांच्या वाढीसाठी संघटितरीत्या प्रयत्न करीत असल्याचे, अर्वाचीन काळच्या प्रारंभीचे हे दृश्य मोठे अपूर्व आहे. प्रारंभीच्या कोशरचनेत याचे प्रतिबिंब पडलेले आहे.

कोणत्याही भाषेचे ज्ञान ती ती भाषा बोलणारास रोजच्या दैनंदिन व्यवहारातून होत असल्याने त्यास परकीयाइतकी कोश-व्याकरणादी ग्रंथांची गरज तितकीशी भासत नाही. त्या भाषेत निर्माण होणाऱ्या वाङमयद्वारा तो आपले भाषेसंबंधीचे ज्ञान वाढवित असतो. यामुळेच ब्रिटिशपूर्व काळात कोशव्याकरणादींची गरज मराठी भाषिकांना वाटली नसावी. मराठी लेखकांपैकी शास्त्रीपंडितांचा जो वर्ग होता तो संस्कृतातील कोश-व्याकरणादींचा व्यासंग करणारा होता. आपल्या मराठी लेखनासाठी स्वतंत्र मराठी कोश रचण्याची आवश्यकता या वर्गास वाटली नाही.

प्राचीन मराठी ग्रंथांचे संपादन करीत असता त्यांतील काही ग्रंथांतील शब्दांचे अर्थ स्पष्ट करणारे कोश तुरळक स्वरूपात झाले असले तथापि या ग्रंथासही समग्र भाषेच्या कोशाचे स्वरूप येणे शक्य नव्हते.

या पार्श्वभूमीतून विचार करताना असे स्पष्ट दिसते की, ब्रिटिशपूर्व काळात मराठी कोशरचनेचा सुसूत्र असा प्रयत्न झाला नाही.





परकीयांना मराठी भाषेचा अभ्यास करून मराठी वाङ्मयाच्या द्वारा एतद्देशीय लोकजीवनाचा परिचय करून घेण्याची आवश्यकता आपले राज्य प्रस्थापित झाल्यानंतरच्या काळात वाटू लागली याची मुख्यत्वे दोन कारणे होती. त्यातील एक ख्रिस्ती धर्मप्रसाराचे होय. दुसरे असे की, राज्यकर्त्यांना आपला राज्यकारभार सुरळीत रीतीने करण्यासाठी एतद्देशीय प्रजेची भाषा अवगत असणे जरूर आहे याची जाणीव होऊ लागली. शिवाय यात मदतनीस म्हणून जो अधिकारी वर्ग तयार करावयाचा त्यास इंग्रजी शिक्षण देणेही त्यांना महत्त्वाचे वाटू लागले. मराठी भाषिकांना इंग्रजीचे ज्ञान देणे आणि इंग्रजी भाषिकांनी मराठीचा परिचय करून घेणे आणि वाढविणे अशा या दुहेरी प्रेरणेतून मराठी– इंग्रजी आणि इंग्रजी–मराठी अशा स्वरूपाचे कोश निर्माण करण्याची आवश्यकता भासू लागली.

या दुहेरी कारणाचे महत्त्व लक्षात घेऊन परकीयांनी – सरकारी अधिकारी आणि मिशनरी – मराठी भाषेचा कसून अभ्यास करण्यास प्रारंभ केला. या दीर्घ आणि सखोल व्यासंगाचे एक प्रतीक म्हणजे तत्कालीन कोशांची निर्मिती होऊन अर्वाचीन मराठीतील प्रारंभीचे कोशरचनेचे प्रयत्न सरकारी प्रेरणेने आणि त्यांच्या सक्रिय उत्तेजनाने झाले. यातही एतद्देशीय शास्त्री-पंडितांचे सहकार्य त्यांना घ्यावे लागले; यात शंका नाही.

प्रारंभीची कोशरचना

अनेक एतद्देशीय शास्त्रीपंडितांच्या सहकार्याने तयार झालेल्या १८२९ सालच्या कोशाचे महत्त्व गुणवत्तेच्या दृष्टीने विशेष मानावे लागते. केवळ एतद्देशीय पंडितांच्या परिश्रमावर हा कोश प्रामुख्याने उभारला गेल्याने तो ‘ पंडिती कोश ’ या नावानेही प्रसिद्ध आहे. या कोशाचे मूळ नाव ‘ महाराष्ट्र भाषेचा कोश ’ असे आहे. कोशाविषयीच्या आधुनिक कल्पना लक्षात घेऊनच हा तयार करण्यात आला. कालदृष्ट्या विचार करता डॉ. केरी यांनी तयार केलेल्या कोशाचा उल्लेख प्रथम करावा लागतो. हा कोश इ. स. १८१० मध्ये बंगालमधील श्रीरामपूर येथील मिशनरी मंडळाकरता तयार झाला होता. परकीयांना मराठी भाषा शिकविण्याच्या दृष्टीने हा तयार केल्यामुळे त्याचे स्वरूप मराठी-इंग्रजी असे द्वैभाषिक कोशाचे आहे. एतद्देशीयांच्या जीवनाचा परिचय करून घ्यावा; आपली धर्ममते मराठी जनतेला परिणामकारक वाटतील अशारीतीने मराठीमध्ये मांडावी; त्यासाठी बायबलादी धर्मग्रंथांचे भाषांतर व्हावे; तद्वत् एतद्देशीयांच्या जुन्या नव्या धर्मग्रंथांचे स्वतः परिशीलन करावे; असे अनेक प्रकारचे हेतू मनात बाळगून मराठी भाषा आत्मसात करण्याचे प्रयत्न त्या काळात अनेक ख्रिस्ती मिशनऱ्यांनी

केले. डॉ. केरी हे त्यांपैकी एक होत. मराठी भाषेचा कोश प्रसिद्ध करून त्यांनी मराठी जनतेमध्ये आपल्याविषयी एक प्रकारची आत्मीयता उत्पन्न केली. परंतु या कोशाचा प्रसार महाराष्ट्रात व्हावा तसा झाला नाही.

भाषेच्या नियमनाला ज्याप्रमाणे व्याकरणाची आवश्यकता असते तद्वत् तिची शब्दसंपत्ती आणि अर्थशक्ती या दृष्टीने झालेली वाढ कोशाद्वारे अजमाविता येते.

भाषेचे वेगवेगळ्या दृष्टिकोनाने अध्ययन होऊ लागले म्हणजे तिच्यातील कोशनिर्मिती ही नवी धारणा स्वीकारीत जाते. अर्वाचीन मराठीमध्ये झालेल्या कोशविषयक प्रयत्नांवरून हे सहज लक्षात येते.

इ. स. १८२४ मध्ये कर्नल व्हान्स केनेडी या नावाच्या एका लष्करी अधिकाऱ्याने एक कोश प्रसिद्ध केला. हा कोशही संक्षिप्त आणि अनेक दृष्टींनी अपुरा होता. मुंबई येथे शिक्षामंडळीची स्थापना झाल्यानंतर तिने हे कोशरचनेचे काम हाती घेतले. शालोपयोगार्थ अनेक विषयांवरील ग्रंथनिर्मिती करण्याचे श्रेय जसे या मंडळीचे तद्वत् एतद्देशीय शास्त्रीपंडितांच्या मदतीने पहिला कोश तयार करण्याचे श्रेयही या मंडळीसच द्यावे लागते. शिक्षामंडळीचे सेक्रेटरी कॅप्टन जॉर्ज जर्व्हिस यांच्या हाताखाली बाळशास्त्री घगवे, गंगाधरशास्त्री फडके, दाजीशास्त्री शुक्ल, सखाराम जोशी आणि परशुरामपंत गोडबोले यांची नेमणूक झाली. नंतर जगन्नाथशास्त्री क्रमवंत आणि रामचंद्रशास्त्री जान्हवेकर यांची नावे या पंडितमंडळात दाखल केलेली आढळतात. मोठ्या परिश्रमाने हा कोश तयार झाला. तथापि त्यातही अनेक उणीवा कायम राहिल्या. शब्दांच्या व्युत्पत्ती देण्याचा प्रयत्न यात फार अल्प प्रमाणात आहे; खेरीज संतकवींच्या काळातील शब्दही तुरळक स्वरूपातच आढळतात. अशा प्रकारच्या अनेक उणीवा यात असल्या तथापि समग्र भाषेतील शब्दांचा संग्रह करण्याची कल्पना यात असल्याने आणि तितक्याच परिश्रमाने तो तयार केला असल्याने अर्वाचीन मराठीच्या प्रारंभ काळातील एक महत्त्वाचा कोशरचनेचा प्रयत्न या दृष्टीने त्याचा उल्लेख करावा लागेल. १८३१ साली जगन्नाथशास्त्री क्रमवंत यांनी त्यास पुरवणी जोडली, त्याकाळी एतद्देशीयांनी मराठी भाषेवर केलेला हा पहिला संस्कार आहे. लोकव्यवहाराचा आधार घेऊनच कोशकर्त्यांना आपली पावले टाकावी लागली. कोशरचनेसाठी लागणाऱ्या साधनसामग्रीचा अपुरेपणा रचना करणारांच्या ध्यानी आला होता, असे यातील प्रस्तावनेवरून स्पष्ट दिसते. मराठी भाषेच्या अध्ययनाचा एक विश्वसनीय निधी म्हणून या कोशाचे महत्त्व विशेष मानावे लागते.

या पंडिती कोशाबरोबर तयार होऊ लागलेला मोल्सवर्थ कँडी यांचा कोश १८३१ मध्ये प्रकाशित झाला. हा कोशही विशेष परिश्रमपूर्वक तयार झालेला

होता. या निमित्ताने कोशकर्त्यांनी केलेली खटपट मराठी भाषेला बरीच उपकारक ठरली. देशोदेशींचे शब्द, वाक्प्रचार, म्हणी गोळा करण्यासाठी ब्राम्हणांच्या नेमणुका झाल्या. काही अधिकाऱ्यांनी ब्राम्हणवर्गाच्या सहाय्याने पत्रें, पुस्तके, अर्ज इत्यादि-कातून उपयुक्त शब्द, वाक्प्रचार जमविण्यास सुरवात केली; इतरांनी मिळविलेले साहित्य योग्य रीतीने मांडण्यास प्रारंभ केला. या कोशाच्या प्रस्तावनेत असे म्हटले आहे की 'This work is the product of unremited labour through six years. It was undertaken from a desire to promote the propogation glorious of gospel ...

शब्दांची मांडणी करीत असता शब्दांच्या जाती, व्युत्पत्ती, लिंग इत्यादीविषयी चर्चा होई. शब्दांच्या अर्थासंबंधीची चर्चा होई; नंतर अनुरूप उदाहरणे दिली जात; त्यानंतर इंग्रजी आणि मराठी दोन्ही भाषांत त्याची नोंद होई; ही प्रक्रिया सारखी चालूच असे. पुनःपुनः केलेल्या चर्चेमुळे लेखनाला अधिक निर्दोष रूप येई. मेजर कँडी यांनी पुढे १८४७ मध्ये मोल्सवर्थ यांनी लिहावयास घेतलेल्या इंग्रजी मराठी कोशाचे काम पूर्ण केले. या कोशाच्या दुसऱ्या आवृत्तीस १८५७ मध्ये डॉ. विल्सन यांनी जी प्रस्तावना लिहिली तीत त्यांनी संत-वाङमयापासून तो अर्वाचीन काळातील वाङमयापर्यंत मराठी वाङमयाच्या विका-साचा आढावा घेतला आहे. प्रस्तुत प्रस्तावनेमुळे या कोशाची मूळची भारदस्तता अधिकच वाढली आहे.

पंडिती कोश निघाल्यानंतर जवळजवळ एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत एकभाषिक कोशाची गरज भासली नसावी. या नंतरचा कोशरचनेचा उल्लेखनीय प्रयत्न म्हणजे १८६३ सालचा रघुनाथशास्त्री गोडबोले यांचा होय. त्यांनी रच-लेला कोश 'हंसकोश' या नावाने प्रसिद्ध आहे. याची रचना पूर्वीच्या सर्व कोशांहून अगदी भिन्न स्वरूपाची होती. हा केवळ व्यवहारातील भाषेचा कोश नसून हंसाच्या नीरक्षीरविवेकाने प्राचीन मराठी काव्यातील निवडक शब्दांचा रचलेला कोश होय. कोशाचे दोन विभाग पाडून पहिल्यात कवितेचे वर्णन, वेंचे, रचनेची दिशा इत्यादिकांची माहिती देऊन दुसऱ्या विभागात कोशाचा समावेश केला आहे. शब्दकोशास आधार म्हणून ज्ञानेश्वरी, विवेकसिंधू, एक-नाथी भागवत, दासबोध, त्याचप्रमाणे पंडित कवींचे ग्रंथ इत्यादींचा आधार घेतला आहे. १८७० मध्ये रघुनाथशास्त्री गोडबोले यांनी 'मराठी भाषेचा नवीन कोश' प्रसिद्ध केला. पंडिती कोशाचा मूळ आधार घेऊन हा तयार केला होता.

यांपैकी पहिल्या कोशामध्ये शब्दांची व्युत्पत्ती न देता शब्दांचे मूळ तेवढे दिले आहे. दुसरा कोश केवळ विद्यार्थ्यास उपयुक्त व्हावा यादृष्टीने रचल्यामुळे

त्यात अवघड, अपरिचित असे शब्द गाळून तो कोश तयार केला आहे. राजवाडे यास 'सुवइकोश' असे म्हणत. यासंबंधी उल्लेख मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासात आला आहे.[1]

यापुढे काही द्वैभाषिक कोशांची रचनाही झाली. मोल्स्वर्थने मराठी–इंग्रजी कोशाबरोबर इंग्रजी-मराठी कोश तयार करण्याची कल्पनाही मनात बाळगली होती; आणि त्याने या कार्यास प्रारंभही केला होता, परंतु ते काम त्यांच्या हातून पुरे होऊ शकले नाही. त्यांचे सहकारी मेजर कँडी यांनी ते काम पुनश्च आरंभिले, आणि १८४७ पर्यंत ते पुरेही केले. प्रस्तुत कोशाच्या रचनेचे स्वरूप पाहिले तर रचनाकर्त्यांची दृष्टी पूर्वीच्या कोशकारापेक्षा अधिक व्यापक झालेली दिसते. एखाद्या शब्दाला समानार्थक असणारा वाक्प्रचार देण्याचा अथवा त्याचे भाषांतर देण्याचा प्रयत्न यात केला आहे. एकभाषिक कोशापेक्षा या द्वैभाषिक कोशामध्ये विशेष अवधान ठेवावे लागले. शिवाय मराठी शिकणारा इंग्रजी वर्गच विशेषत्वाने कोशकारांच्या डोळ्यासमोर असल्याने मराठी शब्दांबरोबर मराठी वाक्प्रचारांचे भाषांतरही इंग्रजीमध्ये दिले आहे. या नंतरच्या काळात बाबा पदमनजी यांनी रचिलेला मराठी--इंग्रजी कोश हा प्रथम १८६३ मध्ये प्रसिद्ध झाला. याचे भावंड म्हणून त्यांनी एक इंग्रजी-मराठी कोशही रचिला होता. शब्दांचे अर्थ देत असता प्रथम सोपे शब्द, नंतर व्यवहारातील कठीण संस्कृत शब्द आणि त्यानंतर ग्रंथातील शब्दही दिला आहे. केवळ तात्त्विक दृष्टीपेक्षा व्यवहारोपयोगी दृष्टीचा पुरस्कार यात केलेला आढळतो.

मराठी-इंग्रजी कोशाप्रमाणे या काळात संस्कृत-मराठी कोश रचण्याचे कार्यही चालू होते. संस्कृत भाषेच्या अध्ययनास पूरक होणारा एक कोश १८५३ मध्ये अनंत-शास्त्री तळेकर यांनी तयार केला. यास संस्कृत- प्राकृत कोश असे म्हणण्याची प्रथा आहे. शास्त्री पंडितांव्यतिरिक्त इतर लोकांकडूनही संस्कृताचे अध्ययन सुरू झाल्यावर या संस्कृत-मराठी कोशाची गरज अधिक भासली असावी. अमरकोशाच्या आधारे हा मुख्यत्वे तयार केला आहे. प्रथम शब्द, नंतर त्याचे व्याकरण, अर्थ आणि जाती अशा क्रमाने त्यात मांडणी केली आहे. हा कोश शिळाप्रेसवर छापला आहे.

विष्णुशास्त्री पंडित यांनी १८६५ मध्ये 'संस्कृत आणि महाराष्ट्र धातुकोश' प्रसिद्ध केला. १८६३ साली ज्यावेळी त्यांची धारवाड येथील इंग्रजी शाळेच्या मुख्याध्यापकाच्या जागेवरून खानदेशात बदली झाली तेव्हा त्यांनी इंग्रजी-मराठी कोशही प्रसिद्ध केला. हा केवळ शालोपयोगी स्वरूपाचा आहे. पहिल्या कोशाचे

१. रा. श्री. जोग (संपा.) मराठी वाङ्मयाचा इतिहास— खंड ४ था महाराष्ट्र साहित्य परिषद प्रकाशन १९६५ पृ. ८२

स्वरूप केवळ धातु पुरतेच मर्यादित होते. 'सर्वसंग्रह' या मासिकाचे कर्ते माधव चंद्रोबा डुकले यांनी तयार केलेला संस्कृत-प्राकृत कोश या स्वरूपाच्या इतर कोशांहून बराच मोठा होता. हा कोश 'शब्दरत्नाकर' या नावाने ओळखिला जातो. इ. स. १८७० मध्ये तो प्रसिद्ध झाला. वैद्यकासंबंधी परिभाषेचा विचारही यात केला आहे हे याचे एक लक्षणीय वैशिष्टच होय.

यानंतर १८७२ मध्ये नारो आप्पाजी गोडबोले यांनी गोपाळ जिवाजी केळकर यांच्या मदतीने 'संस्कृत व प्राकृत कोश' तयार केला. अमरकोशादी ग्रंथ, शालोपयोगी पुस्तके, नवनीत, हितोपदेश यांतील शब्द यात घेतले आहेत.

मराठी-इंग्रजी कोशाबरोबर संस्कृत-प्राकृत शब्दकोशांची रचनाही अर्वाचीन मराठीच्या प्रारंभकाळात फार मोठ्या प्रमाणात होत असलेली आढळते. मराठी भाषेला संपन्नता यावी म्हणून संस्कृतातील नाटक काव्यादिकांची भाषांतरे मराठीमध्ये मोठ्या प्रमाणात होत होती. अशा प्रकारचे प्रयत्न करणारांमध्ये शास्त्रीपंडितांचा भरणा अधिक असे हे खरे; तथापि त्या व्यतिरिक्त उच्चशिक्षणाद्वारा संस्कृताचेही पद्धतशीर अध्ययन सुरू झाले; या अभ्यासकांना साहाय्यक होणारे हे कोश होत.

रघुनाथशास्त्री गोडबोले यांनी १८७६ मध्ये 'ज्ञानेश्वरी परिभाषा' या नांवाचा कोश रचिला. यात त्यांनी जुन्या ग्रंथांतून आढळणाऱ्या शब्दांचा समावेश करून विशेषतः ज्ञानेश्वरी अध्ययनास अधिक मार्गदर्शक होण्याचा हेतू मनात बाळगलेला आहे. इंग्रजीत ज्यास 'Companion Volume' म्हणता येईल अशा प्रकारचा हा प्रयत्न होय. नवनीतापासून वृद्धिगत होणाऱ्या प्राचीन काव्याच्या वाचनाभिरुचीस या कोशाने प्रत्यक्ष चालना दिली. उत्तरोत्तर वाङमयाच्या सर्वांगीण अभ्यासास पूरक होणारे कोश रचले जावे अशी एक महत्त्वाकांक्षा जागृत होत असल्याचे जाणवते. रघुनाथशास्त्री गोडबोले यांनी १८७६ मध्ये 'भारतवर्षीय प्राचीन ऐतिहासिक कोश' या नावाचा एक कोश, रचिला. रामायण, महाभारत, भागवत व मत्स्य ब्रम्हांडादि पुराणे या ग्रंथातील अनेक वृत्तांत संदर्भरूपाने प्रस्तुत कोशात सापडतात. प्राचीन भारतातील स्थल काल, व्यक्ती, नद्या, पर्वत इत्यादींची सविस्तर माहिती प्रामुख्याने भारत रामायण इत्यादीच्या आधारे दिली आहे. पौराणिक कालातील स्थले, व्यक्ती इत्यादिकांची माहिती संदर्भासहित स्पष्ट होते. प्रस्तुत कोशकर्त्याच्या या प्रयत्नात आधुनिक शास्त्रीय ज्ञानापेक्षा पौराणिक वाचनाला साहाय्यभूत होण्याकडेच अधिक कल दिसतो. शिवाय प्रस्तुत लेखकावर अर्वाचीन पाश्चात्य विद्येचे संस्कार झालेले नसल्यामुळे भौतिक ज्ञानाच्या संस्करणाने निर्माण होणारी चिकित्सक दृष्टी त्यांच्यामध्ये आढळणे शक्य नव्हते. तरीही त्यातील व्यापक दृष्टिकोन लक्षात

घेता हा एक ज्ञानकोशात्मक स्वरूपाचा प्रयत्न होता असे म्हणावे लागते. भारताच्या प्राचीन इतिहासातील प्रख्यात लोकाविषयीच्या आख्यायिका, धर्म, त्यांच्या राजधानीची नगरे इत्यादीविषयीचा इतिहास यात संकलित केला आहे. कोणालाही एखाद्या विषयासंबंधाने संपूर्ण माहिती पुरविण्याची या कोशकाराची दृष्टी त्या काळात नवीच होती. रघुनाथशास्त्री गोडबोले यांचा हा प्रयत्न एका रीतीने मत-प्रचारकी स्वरूपाचा होता.

पाश्चात्य विद्येचे संस्करण एतद्देशीयांवर झाल्यानंतर विचाराच्या प्रमुख दोन धारा निर्माण झालेल्या दिसून येतात. त्यापैकी एक जुन्या परंपरेविषयीच्या निष्ठेने नव्या विचारांना विरोध करणारी आणि दुसरी नव्या विचाराचे स्वागत करणारी होय. रघुनाथशास्त्री यांचा प्रयत्न पहिल्या विचारधारेपैकी होय. भाषेची शुद्धता कायम रहावी आणि संस्कृत भाषेत आलेल्या प्राचीन इतिहासातील काही गोष्टींवर निश्चयात्मक माहिती मिळावी असा उद्देश लेखकाने कोशरचना करताना मनात बाळगिला होता. कोशरचनापद्धतीचा एक नवा आदर्श या लेखकाने त्या काळात निर्माण केला.

एकोणिसाव्या शतकात पाश्चात्य देशातील विद्या, शास्त्र आणि कला यांचे ज्ञान देशी भाषेतून आणण्याचा उद्योग सुरू झाला होता. त्यातील शास्त्रीय विषया-संबंधीच्या ज्ञानाचे स्वागत करणारा एक महत्त्वाचा प्रयत्न नीळकंठ बाबाजी रानडे यांनी १९०९ मध्ये आपला इंग्रजी-मराठी कोशाचा प्रथम खंड प्रसिद्ध करून केला.

आपल्या कोशाच्या प्रस्तावनेत त्यांनी आपला कोशरचनेचा उद्देश पुढील-प्रमाणे स्पष्ट केला आहे :

" Thus it will be seen that the present work is a minor of the new awakenings in the nation for a scientific knowledge and is the best proof of the happy transformations through which the whole country is passing. "

हा कोश तयार करण्यापूर्वी ग्रंथकारास तत्पूर्वीच्या पन्नास वर्षांतील ग्रंथांचे वाचन अविश्रांतपणे पाच वर्षे करावे लागले. त्यात विशेषत्वाने पाश्चात्य भौतिक शास्त्रे, कला, क्रीडा यावर झालेल्या पुस्तकांचे आपण विशेष कसोशीने वाचन केल्याचे प्रा. रानडे यांनी प्रस्तावनेत प्रारंभी नमूद केले आहे. हा कोश तयार करताना कँडी आणि मोल्सवर्थ यांच्या जुन्या कोशांचा उपयोग करावा लागला. व्यवहाराच्या निरनिराळ्या शाखातील माहितीचा संग्रह करण्यासाठी त्यांनी त्या त्या शाखातील विद्वानांच्या मदतीची मागणी केली; आणि या प्रयत्नास मूर्त स्वरूप

आले. या प्रयत्नास उदार आश्रय दिल्याचा वृत्तांतही लेखकाने नमूद केला आहे. प्रा. रानडे यांनी कोशाच्या प्रकाशनाचा अंदाज मांडला त्यावेळी खर्चाचा अंदाजी आकडा ६५ हजाराचा होता. त्यापैकी ४८ हजार कोशाच्या पूर्वतयारीतच खर्ची पडले.

निरनिराळ्या ग्रंथांच्या परिशीलनास पाच वर्षे लागल्याचे वर नमूद केले आहे. कोशरचना पुरी होण्यास एकूण सोळा वर्षे लागली. यावरून ग्रंथकर्त्यांच्या अविरत उद्योगशीलतेचा प्रत्यय आल्यावाचून रहात नाही;

या प्रयत्नाने मराठी भाषिकांमध्ये एक वेगळाच आत्मविश्वास निर्माण केला.

जनार्दन विनायक ओक यांचा 'गीर्वाण लघुकोश' १९११ मध्ये प्रसिद्ध झाला. समर्थ विद्यालयाची स्थापना झाल्यापासून संस्कृत–मराठी कोशाची जरूरी विशेषत्वाने भासू लागली. निरनिराळे विषय मराठीतून शिकविण्याचा उपक्रम यावेळी समर्थ विद्यालयाने प्रथम सुरू केला. मराठीमध्ये निरनिराळ्या विषयांवर विश्वविद्यालयीन शिक्षणाला पूरक होतील अशी पुस्तके नाहीत; या सबबीवर एकदा विद्यापीठातून माध्यम या दृष्टीने मराठीची उठावणी केल्यानंतर मराठी माध्यमाचा स्वीकार करण्यात आला. नाही. समर्थ विद्यालयाने स्वभाषेतून शिक्षण देण्यास प्रारंभ केल्यानंतर कोणकोणत्या विषयांवर पुस्तके व्हावयास पाहिजेत यासंबंधी यादी केली. त्यात संस्कृत–मराठी कोशाचा समावेश करण्यात आला होता. (गीर्वाण लघुकोश– पृ. १)

उपनिषदे, रामायण, महाभारत मनुस्मृती इत्यादी ग्रंथ विद्यार्थ्यांनी जास्त वाचावेत अशी चालकांची इच्छा असल्याने कोश तयार करीत असता या ग्रंथांवर भर दिलेला आढळतो.

पाश्चात्य आणि एतद्देशीय वेगवेगळ्या कोशकारांनी विविध हेतूने प्रेरित झालेल्या मराठी भाषेच्या अभ्यासाला आपल्या कोशरचनेने अधिक मूर्त आणि परिणत स्वरूप प्राप्त करून दिले. या साऱ्यांचा परिणाम वाचनाभिरुची अधिक वृद्धिंगत होण्याच्या दृष्टीने तद्वत मराठी भाषेच्या भाषिक अध्ययनाला अवसर देण्याच्या दृष्टीने झाला यात शंका नाही.

ज्ञानकोशाची रचना

यानंतरचा लक्षणीय प्रयत्न म्हणजे ज्ञानकोशरचनेचा होय. ज्ञानकोश-निर्मितीच्या या प्रयत्नाने मराठी वाङ्मयात संदर्भग्रंथाचे एक नवे युग निर्माण केले. भाषेच्या सर्वांगीण परिशीलनासाठी अशा प्रकारच्या ग्रंथांची आवश्यकता असते हे मराठी भाषिकांचा निदर्शनास आणून देण्याचे कार्य डॉ. केतकर यांनीच प्रथम केले.

ज्ञानकोशकारांचा प्रयत्न अनेक दृष्टींनी मौलिक स्वरूपाचा आहे. सर्वांगीण ज्ञानसंग्रहाचा ध्येयवाद हे त्यांचे पहिले महत्त्वाचे वैशिष्टच होय; संदर्भग्रंथाचे

महत्त्व मराठी भाषिकांना पटविणे हे त्याचे दुसरे एक वैशिष्टच मानले पाहिजे. ज्ञानकोषकर्ते डॉ. केतकर यांचे व्यक्तिमत्त्व महाराष्ट्रातील सर्व विद्वानांना नव्या मूलगामी दृष्टीकडे नेणारे होते; ही गोष्ट वाङ्मयक्षेत्रातील त्यांची कामगिरी लक्षात घेतली म्हणजे सहज मान्य होणारी आहे. पाश्चात्य ज्ञानाचे अंधानुकरण इष्ट नव्हे; पाश्चात्त्य विद्येतील मूलभूत शास्त्रीय सिद्धांत भारतीय संस्कृतीचा मूलभूत परिचय करून घेताना पाया म्हणून मान्य व्हावेत; आणि आपले सारे विचारप्रतिपादन मौलिक असावे ही त्यांची सर्व लेखनातील मूळ भूमिका होती. ज्ञानकोशाच्या रचनेमध्ये त्यांचे हे व्यक्तिमत्त्व स्पष्टपणे उमटले आहे.

ज्ञानकोशाचे मौलिकत्व लक्षात यावे म्हणून ज्ञानकोशरचनेच्या मुळाशी असलेल्या ध्येयवादाचा परिचय करून घ्यावयास पाहिजे. डॉ. केतकरांच्या युरोप अमेरिकेतील पर्यटणात त्यांची ज्ञानकोशरचनेची कल्पना कशी विकसित होत गेली याचे विस्तृत विवरण ज्ञानकोशमंडळाच्या इतिहासात आले आहे. या काळात हॉवर्ड युनिव्हर्सिटीतील वेबस्टरच्या कोशाचे एक संपादक डॉ. लॉंग यांचे कोशाच्या संपादनकलेसंबंधी एक व्याख्यान ऐकण्याची संधी डॉ. केतकर यांना लाभली. हे व्याख्यान स्वानुभवप्रेरित होते. प्रकाशनकलेतील अनेक महत्त्वाच्या बाबी डॉ. केतकरांना या काळात समजावून घेता आल्या. यासाठी नेमलेल्या कचेरीतील अंतर्गत व्यवस्थाही त्यांना पहाता आली. पुढे एका सायक्लोपीडियातील माहितीच्या जुनेपणाबद्दल त्यांनी आक्षेप घेतल्यामुळे त्यांना सायक्लोपीडियातील एका कमिटीवर घेण्यात आले. यानंतर अनेक युरोपीय कॅनव्हासर्सबरोबर स्वतः फिरून त्यांनी पूर्वीच्या आपल्या प्रकाशनविषयक ज्ञानामध्ये अधिक भर घातली. ग्रंथविक्रीसाठी गिऱ्हाईक मिळविण्याची योजना, हप्त्याने ग्रंथविक्रय करण्याची पद्धती इत्यादी अनेक प्रकारची नवी माहिती याच काळात डॉ. केतकर यांनी मिळविली. या साऱ्या ज्ञानसंपादनाचा योग्य उपयोग पुढे ज्ञानकोश प्रकाशनकार्यामध्ये त्यांनी केला. अशा रीतीने या अनुभवामुळे ज्ञानकोशरचनेच्या ध्येयवादाला आत्मविश्वासाची जोड लाभली, यात शंका नाही.

१८९७ साली उमरावती येथील 'सिटी लायब्ररीज' या संस्थेतील एका विद्वान वकिलानी डॉ. केतकरांना 'एन सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका'ची एक प्रत नजर केली; ती पाहिल्यानंतर अशा प्रकारचा ग्रंथ मराठीमध्ये असावा असे डॉ. केतकरांच्या मनात आले; अशा रीतीने ज्ञानकोशाच्या कल्पनेचा उगम झाला![१]

---

१ डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर "माझे बारा वर्षांचे काम उर्फ ज्ञानकोश मंडळाचा इतिहास" पृ. ४

इंग्रजीस महत्त्वाचे स्थान देण्याचा जो हेतू इंग्रजी राज्यात सुरू झालेल्या शिक्षणपद्धतीत सुप्तपणे वावरत होता त्या हेतूस सुरुंग लावणाऱ्या अनेक स्वतंत्र बाण्याच्या व्यक्ती महाराष्ट्रात होऊन गेल्या; त्यात डॉ. केतकर यांचे स्थान मोठे आहे. ज्ञानकोशरचनेच्या प्रयत्नात त्यांचे हे व्यक्तिमत्त्व उत्तम रीतीने प्रतीत होते.

मराठीतील शास्त्रीय परिभाषाविषयक द्वैत नाहीसे करून महाराष्ट्रातील विद्वानांनी प्राप्त करून घेतलेले ज्ञान मराठीत व्यक्त करण्याची संधी त्यांना उत्तरोत्तर मिळाली पाहिजे; असे डॉ. केतकरांना वाटत असे. त्यासाठी अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे जगातील सारा उपलब्ध ज्ञानसंचय मराठीत आणणे ही होय. हे कार्य ज्ञानकोशाने यशस्वीपणे केले. पाश्चात्य संस्कृती आणि परंपरा यांचे सुंदर संमिश्रण ज्ञानकोशरचनेच्या प्रयत्नात झाले आहे. ' महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश ' हा महाराष्ट्राचे बौद्धिक स्वातंत्र्य स्थापन करण्यासाठी केलेला प्रयत्न होय ![1] असे कोशकर्त्यांचे उद्गार आहेत.

महाराष्ट्राचे बौद्धिक स्वातंत्र्य स्थापन करणे म्हणजे एक तर युरोपीय संशोधनाद्वारे उपलब्ध होणारे व महाराष्ट्रीय जीवनास आवश्यक ठरणारे ज्ञान देशी भाषांतून उपलब्ध करून देणे होय. हा यातील एक प्रकार होय. मराठी जनतेच्या मनातील विविध कल्पना, समजुती यासंबंधीची साशंकता नाहीशी करणे हा यातील दुसरा प्रकार होय. विशिष्ट संशोधनाचा उपयोग न करता स्वतंत्र मतप्रतिपादन करणे हा यातील आणखी एक महत्त्वाचा प्रकार होय. याबाबतीतील ज्ञानकोशकारांची भूमिका केवळ संकलनापेक्षा मूलगामी विचारांना प्रेरणा देणारी आहे.

ज्ञानकोशापूर्वीच्या आणि त्यानंतर या प्रेरणेने जन्मास आलेल्या कोशांचे स्वरूप केवळ संकलनकारांचे आहे. ज्ञानकोशकारांनी विविध विषयांच्या बाबतीत तज्ज्ञांना दिलेल्या मतस्वातंत्र्यामुळे त्यात केवळ प्रचारकी भूमिका कोठेच आलेली नाही, स्वयंसिद्ध आणि स्वतंत्र विचारसरणीच्या अधिष्ठानावर आधारलेल्या अनेक मूलगामी विचारांचा पुरस्कार यात केलेला आढळतो.

डॉ. केतकर यांनी कार्नेल युनिव्हर्सिटीमध्ये असतानाच कॉलेजच्या अभ्यासाच्या निमित्ताने ' सायक्लोपीडिया'चे अवलोकन केले होते.[2] अशाच एका प्रसंगाच्या निमित्ताने नेलसन कंपनीने काढलेला 'लूज लिफ सायक्लोपीडिया' पूर्वीच्या कोशाच्या रचनेसंबंधाचे स्वरूप अधिक स्पष्ट झाले. ज्ञानकोशाच्या रचनेला पूरक होईल

---

१. तत्रैव पृ. ११२.

२. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर, " माझे बारा वर्षांचे काम ऊर्फ ज्ञानकोशमंडळाचा इतिहास " – पृ. ४–५

अशा पद्धतीने समाजशास्त्राचे स्वतंत्र अध्ययन डॉ. केतकरांनी कार्नेल युनिव्हर्सिटी-मध्ये असतानाच सुरू केले. भूस्तरशास्त्र, जीवशास्त्र, पुस्तकवर्णनशास्त्र, इतिहास-संशोधनशास्त्र, पुराणवस्तुसंशोधनशास्त्र इत्यादी विषयांवरील तज्ञांची व्याख्याने त्यांनी ऐकली; मूळचा ज्ञानकोशरचनेचा ध्येयवाद अशारीतीने रूप घेऊ लागला.

'अमेरिकन एनसायक्लोपीडिया' साठी काम करीत असता त्यांना असे आढळले की, त्या कंपनीने 'एनसायक्लोपीडिया ब्रिटानिक'मधील दोष दाखविण्या-साठी एक पत्रक तयार केले; त्यात असे दर्शविले होते की, 'ब्रिटानिका हा ग्रंथ इंग्लिश जनतेसाठी लिहिलेला असल्यामुळे अमेरिकेविषयी त्यात पूर्वग्रहदूषित माहिती आहे; त्यावरून असे लक्षात येते की, ज्या देशाकरता जो ग्रंथ बनविला जाणार त्यास उपयुक्त अशी माहिती त्यात येणार. या अनुरोधाने जे वाङमय वाचले त्यामुळे प्रत्येक राष्ट्रास वेगवेगळा[१] एनसायक्लोपीडिया लागतो हे मनास पटले.'

डॉ. केतकर यांचा समाजशास्त्रीय दृष्टिकोन त्यांच्या इतर लेखनाप्रमाणे ज्ञानकोशाच्या रचनेतही प्रत्ययास येतो. याचे एक प्रत्यंतर त्यांच्या ज्ञानकोशमंडळाच्या इतिहासातील उद्‌गारावरून येते.

वाङमयसूची तयार करीत असता ब्रह्मसमाजादिकांचे ग्रंथ 'अर्वाचीन पाखंडे' या सदराखाली केल्यामुळे त्यांच्यावर टीकेची झोड उठली होती. त्यासंबंधी डॉ. केतकरांची भूमिका कोणती होती याचे प्रत्यंतर पुढील उद्‌गारावरून येते.

"पाखंडी या शब्दापासून 'नास्तिक' असा अर्थ सूचित होतो. म्हणून तो शब्द नको असे कित्येक प्रार्थनींनी मला सांगितले. पण त्यांचे हे रागावणे माझ्या मते अनुदार भावनेचे निदर्शक आहे.[२] माझ्या मते हिंदु, मुसलमान, जैन हे जसे वर्गवर्णनाचे शब्द आहेत तसेच पाखंडी, नास्तिक हेही वर्गवर्णनाचे शब्द आहेत." शब्दाच्या रूढ परंपरागत अर्थाच्या आहारी न जाता त्यासंबंधी नव्या अर्थकक्षा निर्माण करणे हे मौलिकतेचे गमक नव्हे काय?" डॉ. केतकरांच्या समाज-शास्त्रीय दृष्टीमुळे त्यांच्यामध्ये ही मौलिकता असल्याचे अनेकदा प्रत्ययास येते.

ज्ञानकोशाची रचना हे कोणत्याही राष्ट्राच्या बौद्धिक परिणतीचे एक महत्त्वाचे गमक आहे "आणि शिवाय प्रस्तुत प्रयत्न करीत असताना केवळ 'ब्रिटानिकाचे भाषांतर करणे अशी भूमिका नाही'[३] 'ब्रिटानिका'तील सारी माहिती महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशामध्ये जशीच्या तशीच घेतली नाही; कारण 'ब्रिटानिकामध्ये त्यांच्या मते वारंवार आढळणारे दोष आहेत. 'ब्रिटानिका'ने इंग्लंडास आवश्यक अशा भागाचा पुरस्कार केला. महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशाने

१. तत्रैव-- पृ. ९० २. तत्रैव-- पृ. ४५. ३. तत्रैव-- पृ. १०७.

अनुक्रमणिका

देखील स्वतंत्र संशोधनवृत्तीचा स्वीकार करावा, असे उद्दिष्ट ज्ञानकोश-मंडळाच्या इतिहासात डॉ. केतकरांनी केलेल्या विवरणातून स्पष्ट होते.

ज्ञानकोशाची मौलिकता पारखण्यासाठी ज्ञानकोशकारांच्या कर्तव्यासंबंधी जे विचार डॉ. केतकर यांनी ज्ञानकोशमंडळाच्या इतिहासात मांडले आहेत त्याचा येथे उल्लेख करणे अवश्य आहे. त्या विचारांचे स्वरूप पुढीलप्रमाणे आहे :

१) महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश म्हणजे पूर्वपरंपरागत ज्ञान आणि भविष्यकालीन स्थिती यास जोडणारा दुवा होय.

२) आतापर्यंत झालेल्या वाङ्मयातील ग्राह्य भाग निवडणे त्याचे कर्तव्य आहे.

३) मराठी भाषेत अनेक लेखकांनी आपले एका विषयावरील विचार व्यक्त करण्यासाठी निरनिराळे शब्द योजिले असता जे भाषाद्वैत उत्पन्न झाले असेल ते काढून टाकून भाषा स्थिर करणे त्याचे कर्तव्य आहे.

४) महाराष्ट्रातील पंडितवर्गात वागत असलेले विविध ज्ञान मराठी भाषेने व्यक्त झालेच नसल्यास ते व्यक्त करण्याची संधी त्यास देणे हेही ग्रंथकाराचे कर्तव्य होय.

५) पाश्चात्य संस्कृती व परंपरागत संस्कृती यांचे एकीकरण करण्याचे स्थान महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश होय.

६) शेतकी व सुशिक्षित वर्गाचे धंदे हे करण्यापलीकडे महाराष्ट्रीय समाजामध्ये कार्यक्षमता नाही, तर समाजाचे कार्यक्षेत्र अधिक विस्तृत होणे शक्य होण्यासाठी वाङ्मयद्वारे जी मदत करणे शक्य असेल ती करणे ज्ञानकोशकारांचे कर्तव्य होय.

७) समाजात ज्या क्रिया येथे होत असतात त्याचे उत्तान अगर परिणत स्वरूप कोठे अन्यत्र दृग्गोचर होत असेल तर ते दाखविणे हेही कोशाचे कर्तव्य होय.

८) हिंदु समाजाचे व विशेषेकरून महाराष्ट्रीय समाजाचे हितसंबंध ओळखून तद्विषयक माहिती वाचकापुढे ठेवणे हेही ज्ञानकोशाचे ध्येय होय.

वरील हेतुपरंपरा लक्षात घेता महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशाचे कार्य महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक विकासाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे होते हे लक्षात येते. इंग्रजी राजवटीच्या प्रारंभी निर्माण झालेल्या परप्रेरित वाङ्मयरचनेपासून मूलगामी संशोधनापर्यंत महाराष्ट्रीयांची जी परिणती झाली ते व्यक्त करणाऱ्या गीतारहस्यासारख्या ग्रंथासारखाच हा एक मूलगामी प्रयत्न होय. कोणत्याही देशाच्या ज्ञानकोशा-मध्ये स्वाभाविकच त्या त्या सांस्कृतिक इतिहासास महत्त्वाचे स्थान मिळते; तद्वत् महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशातही महाराष्ट्राविषयीच्या माहितीस प्राधान्य मिळालेले

आहे. महाराष्ट्रीयांस सांस्कृतिक विकासाच्या पातळीवर आणण्याचे कार्य डॉ. केतकरांना करावयाचे होते.

देशातील सामान्य जनता आणि संशोधक वर्ग यांच्यामधील ज्ञानात पडलेले अंतर कमी होत जावे असा एक हेतूही ज्ञानकोशाच्या रचनेत समाविष्ट झालेला होता. महाराष्ट्रीय जनतेची ही बौद्धिक गरज ज्ञानकोशकारांनी लक्षात घेतली होती आणि याच दृष्टीने महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश हा महाराष्ट्राचे बौद्धिक स्वातंत्र्य स्थापन करण्यासाठी केलेला प्रयत्न होय असे म्हणता येते.

इंग्रजी अमदानीनंतर पाश्चात्य विद्येचे अध्ययन हिंदुस्थानात फार मोठ्या प्रमाणात सुरू झाले; ह्याचबरोबर भारतीय विद्येसंबंधी पाश्चात्यांनी केलेल्या संशोधनाचा व्यासंग करणारी आणि कित्येकदा त्यांच्याशी विद्वत्तेच्या क्षेत्रात स्पर्धा करणारी लो. टिळक, डॉ. भांडारकर, शंकर पांडुरंग पंडित यासारखी मंडळी निपजली. महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक परिवर्तनास या साऱ्या व्यक्ती आधारस्तंभा-प्रमाणे होत. वैदिक विद्येसंबंधात ज्ञानकोशानेही अशीच मूलभूत स्वरूपाची कामगिरी केली आहे.

"आपल्या सुशिक्षित वर्गापैकी पुष्कळांमध्ये पाश्चात्यांच्या भारतीय पांडित्या-विषयी तुच्छता वाटत असते. ती सर्वांशी योग्य नाही असे डॉ. केतकरांनी म्हटले आहे[1]" संशोधनाच्या क्षेत्रात आवश्यक अशा नव्या साहित्याचा शोध, भारते-तिहासास उपयुक्त अशा साहित्याची जमवाजमव, जमविलेल्या साहित्याची पद्धतशीर मांडणी, त्यावरून काढलेल्या अनुमानाची नोंद, संशोधित उपपत्तींचा पुरस्कार, अभ्यासासाठी नव्या नव्या पद्धतींचा स्वीकार याबाबतीत पाश्चात्यांनी जी बहुमोल कामगिरी केली आहे त्याची उपेक्षा करणे डॉ. केतकरांना मान्य नव्हते; मात्र त्यांनी निर्माण केलेल्या सामान्य सिद्धांतांची उपेक्षा न करता त्याची ग्राह्याग्राह्यता ठरविणे हे एका रीतीने महाराष्ट्रीयांच्या बौद्धिक विकासाला प्रेरक ठरणारे आहे, असे डॉ. केतकरांनी सुचविले आहे.

संशोधन आणि सांस्कृतिक जीवन या दोन्ही क्षेत्रात महाराष्ट्राची प्रतिष्ठा उंचावयाची असेल तर ज्ञानकोशरचनेसारखे कार्य हाती घेतले पाहिजे, अशी त्यांची मनोधारणा हळुहळू तयार झाली; अशा प्रकारचे कार्य कोणतेही विद्यापीठ अंगिकारित असल्याचे लक्षण दिसेना; तेव्हा हे त्यांनी हाती घेतले.

---

१. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर, "माझे बारा वर्षांचे काम ऊर्फ ज्ञानकोशमंडळाचा इतिहास" - पृ. ११९.

ज्ञानकोशाची रचना करीत असता डॉ. केतकरांच्या मनात कोणती उद्दिष्टे होती याचे थोडे अधिक स्पष्टीकरण त्यांच्या महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशाच्या प्रस्तावनाखंडातील उद्‌गारांवरून होते. या उद्‌गारातून इंग्रजी राज्यानंतरच्या काळात आपल्याकडील बदलत्या लोकस्थितीचेही दर्शन घडते. "आज अशी स्थिती आहे की, आपल्या देशातील सामान्यतः सुशिक्षित समजला जाणारा वर्ग अर्वाचीन संस्कृतीच्या अनेक अंगांपासून दूर आहे एवढेच नव्हे, तर भारतविषयक इतिहास, शास्त्र, कला, वाङ्मय यांची सामान्य माहितीही त्यास नाही. मंत्रद्रष्टे ऋषी, श्रौत धर्माचे संस्थापक, संशयनिर्णायक ब्रह्मवादी आणि रहस्यांचे वक्ते, तसेच स्मार्तधर्माचे आचार्य यांची सामान्य माहिती देखील सुशिक्षित वर्गास नाही."[१]

अशा वाचकवर्गाची जिज्ञासा प्रज्वलित करण्याचा हेतू त्यांच्या ज्ञानकोष-रचनेच्या पाठीमागे होता, यात शंका नाही. या संबंधात पुढील उद्‌गारही महत्त्वाचे होत : 'आजला अत्यंत अवश्य ज्ञान म्हणजे शास्त्रीय होय. पण त्या ज्ञानाविषयी देखील समाजात आस्था नाही. – – – – ज्ञानकोशाचा उद्देश महाराष्ट्रीयास अनेक शास्त्रांचे ज्ञान करून देण्याचा आहे. प्रस्तावनाखंडाचे उद्देश दोन आहेत. एक उद्देश जे ज्ञान गोष्टीच्या रूपाने मांडणे अधिक चांगले ते त्या रूपात मांडणे हा आहे, दुसरा उद्देश प्रत्येक शास्त्राविषयी जिज्ञासा उत्पन्न करून देण्याचा आहे.

'ज्ञान स्वभाषेमार्फत लोकांस द्यावयाचे तर त्या भाषेत ते व्यक्त करण्याची सवय झाली पाहिजे. स्वभाषागौरवाचा प्रयत्न झाला पाहिजे. देशात स्वत्व-स्थापनासाठी जे प्रयत्न होत आहेत त्यात स्वभाषागौरवाचा प्रयत्न विशेष महत्त्वाचा होय. स्वभाषागौरवाचे जे अनेक प्रयत्न लेखक करीत आहेत त्यातील एक प्रयत्न ज्ञानकोशरचना हा होय.'

'प्रगमनशील जग आणि अप्रगत महाराष्ट्र यातील बौद्धिक अंतर कमी व्हावयाचे' यासाठी या व्यापक स्वरूपाच्या कोशरचनेचा खटाटोप करणे डॉ. केतकरांना अवश्य वाटले.

केवळ भाषाभ्यासाच्या हेतूहून हे उद्दिष्ट अधिक व्यापक होते, यात शंका नाही. अर्वाचीन काळात जो राष्ट्रवाद उगम पावला त्याचे प्रस्तुत प्रयत्न हे एक परिणत स्वरूप होय.

---

१. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर, " महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश "- प्रस्तावना खंड पृ. १

" ज्ञानकोश करताना पाश्चात्यांचे भारतीय पांडित्य तपासून त्यातील ग्राह्यांश घेण्याचे काम चालू आहे. आणि पाश्चात्यांचे भारतीय पांडित्य सर्वांशी तपासण्याचे कार्य जरी ज्ञानकोशकारास अशक्य आहे तरी या कार्यात भावी परिश्रम करणारास आगाऊ तयारी म्हणून कार्य करता येईल असे वाटते. "[१]

डॉ. केतकरांच्या प्रस्तुत उद्गारात भारतीयांच्या ज्ञानोपासनेचा विकास व्हावा एवढेच नव्हे तर आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनातून परकीय सिद्धांताची पारख व्हावी, असा एक स्वतंत्र मूलगामी दृष्टिकोनही दिसून येतो. पाश्चात्यांनी जे संशोधन केलेले असते त्यात संस्कृत शब्दांच्या अर्थकक्षा इंग्रजी शब्दात यथार्थ होऊ न शकल्यामुळे किंवा इंग्रजीत त्यास योग्य प्रतिशब्द नसल्याने भाषांतर यथार्थ होत नाही. यामुळे कोणत्याही विषयासंबंधी स्वतंत्र संशोधनाचा मार्ग स्वीकारणे ज्ञानकोशकारांना महत्त्वाचे आणि इष्ट वाटते.

पाश्चात्यांच्या संशोधनाचा पल्ला बराच प्राथमिक आहे, हे मान्य केल्यानंतरही ज्ञानकोशरचनेचा प्रयत्न करणारांनी मौलिक आणि स्वतंत्र संशोधनाचा मार्ग चोखाळणे जरूर आहे, असे डॉ. केतकरांना वाटे. पूर्वग्रहाचे दडपण संशोधनात येता कामा नये अशी डॉ. केतकरांची भूमिका होती; आणि त्याचे संपूर्ण परिपालन ज्ञानकोशरचनेबाबत त्यांनी केलेले आढळते.

ज्ञानकोशातील हिंदुस्थानासंबंधीची माहिती पुरविताना स्थानिक 'गॅझेटिअर्स'चा फार मोठ्या प्रमाणात उपयोग करण्यात आला होता. वैदिक विषयावरील आणि संस्कृतिविषयक संशोधन ब्राम्हण, सूत्रे आदी ग्रंथांच्या मूळ संस्कृत संहितेवरून करण्यात आले; इतर भाषांतून विशेषतः इंग्रजी आणि जर्मन भाषांतून झालेल्या भाषांतराचा देखील उपयोग यासाठी करण्यात आला होता; मूळ ग्रंथांची संहिता जवळ ठेवून भाषांतराचे तारतम्य पाहिले जाई.

वैदिक विषयावरील संशोधनाचा विभाग विशेष काळजीपूर्वक लिहिण्यात आला. वैदिक वाङमयाचे पुनःपुनः अवलोकन करून आपले सिद्धांत अत्यंत काळजीपूर्वक मांडण्याचा प्रयत्न ज्ञानकोशकारांनी केला, यात शंका नाही.

या प्रयत्नाची मौलिकता ज्ञानकोशकारांनी काढलेल्या काही उद्गारात अधिक स्पष्ट होते. भारतीय सामाजिक इतिहासात महत्त्वाची ठरणारी काही कोष्टके ज्ञानकोशात आली आहेत; यासाठी अत्यंत सूक्ष्म दृष्टीने वैदिक वाङमय तपासावे लागले. समाजात जे ज्ञान उपलब्ध होते 'तेवढेच ज्ञान लोकास द्यावयाचे

---

१ डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर, " माझे बारा वर्षांचे काम ऊर्फ ज्ञानकोश – मंडळाचा इतिहास, पृ. १२०

अनुक्रमणिका

ठरविले असते तर ग्रंथ अत्यंत अल्प उपयोगाचा करावा लागला असता. "अनेक प्रकारचे ज्ञान मराठीत मांडण्याचा हा पहिला प्रयत्न होय" याची जाणीव डॉ. केतकरांना होती. म्हणून 'हा प्रयत्न करतांना वाटे की भारतीयेतिहासाच्या पांडित्याच्या बाबतीत परिश्रम करणाऱ्याने महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशाचे सूक्ष्म परिशीलन केले नाही तरी तो विद्येविरुद्ध गुन्हा होईल अशा योग्यतेचा आपला ग्रंथ असला पाहिजे हे आमचे पहिल्यापासून ध्येय आहे."[1] या उद्‌गारात त्यांची आत्मपरीक्षणाची दृष्टी आणि ज्ञानकोशाच्या प्रयत्नातील मौलिकता व्यक्त झाली आहे. कोणत्याही विद्येच्या क्षेत्रात मूलगामी संशोधन करणारास ज्ञानकोशाने एक नवा आदर्श निर्माण केला.

ज्ञानकोशातील अनेक विधानांसंबंधी मतभेद होण्याचे कारण अनेकदा त्या त्या क्षेत्रात तितका ज्ञानविकास झालेला नसे, हे होय असे डॉ. केतकरांनी सुचविले आहे : "ज्ञानकोशामध्ये जे समाजशास्त्र घातले आहे ते जगातील प्रचलित समाजशास्त्रज्ञांच्यापेक्षा काही बाबतीत वरच्या दर्जाचे आहे."– असा डॉ. केतकरांचा आत्मविश्वास आहे. ज्यावर लोक मोठमोठाले ग्रंथ लिहितील अशा अनेक गोष्टी विशेषेकरून जगद्‌विकासविषयक सत्ये मी फार थोड्या पानांत मांडली आहेत. आणि अनेक शास्त्रांच्या विकासाविषयी काही नवीन सांगितले आहे."[२] असे ज्ञानकोशाच्या रचनेचे स्पष्टीकरण डॉ. केतकरांनी केले आहे.

महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासात ज्ञानकोशाला कोणत्या दर्जाचे आहे, हे या ध्येयदृष्टीवरून लक्षात आल्यावाचून रहात नाही.

१९१५ साली लोकमान्य टिळकांनी लिहिलेल्या गीतारहस्यात महाराष्ट्राच्या स्वतंत्र प्रज्ञेचे एक गमक निर्माण झाले; हीच परंपरा ज्ञानकोशरचनेने अधिक दृढ झाली. महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासात या दोन्ही ग्रंथांचे स्थान मौलिक स्वरूपाचे आहे.

महाराष्ट्राच्या स्वतंत्र प्रज्ञेची ही दोन उत्तुंग शिखरे होत.



१. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर, "माझे बारा वर्षांचे काम ऊर्फ ज्ञानकोशमंडळाचा इतिहास – पृ. १५१

२. तत्रैव - पृ. १५५

श्री. दि. मा. खैरकर

उत्क्रांतिवाद व भारतीय विचार

आपण ज्या विश्वात राहतो त्याची उत्पत्ती कशी झाली व आपण कसे निर्माण झालो याचे चिंतन मनुष्यप्राणी अगदी प्राचीन काळापासून करीत आला आहे. आपल्या प्राचीन वाङमयात म्हणजे वेदांत अगदी सुरुवातीपासून ह्या संबंधीच्या निरनिराळ्या कल्पना मांडल्या आहेत. सुरवातीस ऋग्वेदात जग कसे निर्माण होते याचाच उल्लेख आला आहे. जगाची निर्मिती होते व प्रलय होतो व हा क्रम सतत चालू असतो. ही कल्पना त्यानंतरची आहे. जग कसे निर्माण होते ह्या संबंधीच्या सुरुवातीच्या ऋषींच्या कल्पनाही मनोरंजक आहेत. एकजण आपण घर बांधतो तसेच देवानी हे जग बांधले आहे असे म्हणतो; एक कवी वरुण शिल्पकार असून सूर्य हाच त्याचा मोजण्याचा गज आहे असे म्हणतो. दुसरा एक ह्या जगाच्या निर्मितीसाठी वस्तु कोठून आणल्या असतील ह्याबद्दल आश्चर्य व्यक्त करतो. तर कोणी यज्ञामुळे सृष्टीची उत्पत्ती झाली असे म्हणतो. उपनिषदांच्या काळात आर्यांच्या सृष्टिनिर्मितिसंबंधीच्या कल्पना यापेक्षा जास्त उन्नत झाल्या होत्या असे दिसते. पण सृष्टीची उत्पत्ती कशी झाली ह्याचे विस्ताराने वर्णन सांख्यदर्शनातच आढळते. सांख्य दर्शनात विश्व पुरुष व प्रकृती या दोन मूळ तत्त्वापासून उत्क्रांत झाले आहे असे म्हटले आहे. एकेकाळी भारतात सांख्यदर्शनास फार मोठे महत्त्व प्राप्त झाले होते असे दिसते. अलीकडील काळांत डार्वीन या जीवशास्त्रज्ञाने उत्क्रांतीचा सिद्धान्त मांडला. त्याचे जातीचा उगम (origin of species) हे पुस्तक १८५९ साली व मानवाची अनुवंशिकता (decent of man) हे पुस्तक १८७१ साली प्रसिद्ध झाले. या दोन पुस्तकांचा जगाच्या विचारप्रवाहावर फार मोठा परिणाम झाला. उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त डार्वीनच्याही अगोदर स्पेन्सर आदि विचारवंतांनी मांडला होताच. पण डार्वीनने मांडलेल्या सिद्धान्तास एक आगळे महत्व आहे. डार्वीनचा सिद्धान्त केवळ तर्कावर आधारलेला नसून तो प्रयोगनिष्ठ अवलोकनावर आधारलेला आहे. त्याच्या या सिद्धान्ताने कोणत्याही शास्त्रज्ञास प्रत्यक्ष निरीक्षणाने हा सिद्धान्त कितपत खरा आहे याचा पडताळा पाहणे शक्य झाले आहे.

पाश्चात्यांचे विचार

पाश्चात्यांनी स्वीकारलेला उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त थोडक्यात मांडावयाचा झाल्यास तो याप्रमाणे मांडता येईल. सेंद्रिय जगात प्रत्येक सजीवाचा विकास त्याच्या पूर्वीच्या जातीच्या सजीवापासून झालेला आहे. म्हणजे एका जातीच्या वनस्पती-पासून दुसऱ्या जातीच्या वनस्पतीची उत्क्रान्ती होते. एका जातीच्या प्राण्यापासून दुसऱ्या जातीच्या प्राण्याची उत्पत्ती होते. ही उत्क्रान्ती वंशविस्ताराच्या प्रक्रियेत होणाऱ्या भिन्नतेमुळे होते. या बाबतीत सर्वांमध्ये एकमत आहे. कारण डार्विनने आपल्या असंख्य उदाहरणाने हे प्रत्यक्षपणे दाखवून दिले आहे. पण ज्यावेळी आपण अशी उत्क्रान्ती का झाली, कोणत्या नियमाने झाली असा प्रश्न करतो किंवा एखाद्या प्राण्याच्या पित्यापासून त्याच्या अपत्यांत भिन्नता का निर्माण होते असा प्रश्न विचारतो त्यावेळी मतांमतांत विरोध आढळतो. डार्विनच्या अगोदर लॅमार्कने बाह्य परिस्थिती सजीवाच्या सवयीवर प्रभाव पाडते व त्यामुळे त्यांच्यात बदल होतो असे प्रतिपादन केले होते. डार्विनने सजीवाच्या स्वाभाविक निवडीमुळे (natural selection) उत्क्रान्ती होते असे म्हटले आहे. आता अलीकडे ह्युगो ड व्हीस या डच शास्त्रज्ञाने उत्क्रान्ती अकस्मित बदलामुळे (mutation) होते हे प्रस्थापित करण्यासाठी पुरावे सादर केले आहेत; म्हणून आता डार्विनचा सिद्धान्त त्याच्या मूळ स्वरुपात पूर्णपणे कोणीच मानत नाही. सध्या नैसर्गिक उत्क्रांती, अकस्मित बदल व बाह्यपरिस्थितीचा प्रवाह ह्या तिन्ही कारणांमुळे सजीवात नवीन जाती निर्माण होतात असे मानले जाते. व ही गोष्ट वादातीत आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. त्याचप्रमाणे सुरुवातीच्या एका जातीपासून जगातील असंख्य जाती निर्माण झाल्या हा मुद्दाही सर्वमान्य म्हणून मानला जातो. म्हणून ह्या तथ्याचा अन्वयार्थ कोणता व त्याच्यामुळे आपल्या जीवनदृष्टीवर कोणते दूरगामी परिणाम होऊ शकतात ह्याचा विचार होणे जरूर आहे.

डार्विनने आपला सिद्धान्त मांडल्यावर युरोपात मन हेच वस्तूपासून निर्माण होते किंवा वस्तू मनापासून निर्माण होते; मनुष्य जनावरापासून उत्क्रान्त झाला म्हणून तो श्रेष्ठ की मनुष्य खरोखर ईश्वराने घडविलेला प्राणी आहे असे मुद्दे त्यावेळी निर्माण झाले होते. आतापर्यन्त मनुष्य हा ईश्वराने निर्माण केलेला आहे असे समजण्यात येत असे. पण डार्विनच्या सिद्धान्ताने त्याची उत्पत्ती वानरापासून झाली आहे म्हणजे त्याचे एकेकाळचे पूर्वज वानर होते हे दाखवून दिले. त्याचप्रमाणे माणसात मन ही श्रेष्ठ वस्तु असून ती जड वस्तूवर कार्य करते व तिला नियंत्रित करते असे मानण्याची पूर्वीची प्रथा होती. डार्विनने

अनुक्रमणिका

उत्क्रान्तीच्या प्रक्रियेत मन हे कालांतराने निर्माण झाले आहे असे दाखवून दिले. त्यामुळे मन जड वस्तूपासून निर्माण झालेले व म्हणून ते सुद्धा जड आहे असे मानणाऱ्यास आपल्याला आपल्या मताच्या पुष्टयर्थ नवीन पुरावा गवसला असे वाटू लागले. ह्या व इतर कारणांमुळे गेल्या शतकात डार्वीनच्या समर्थकात व धार्मिक सनातन्यांत बरेच संघर्ष माजले. हे वाद आता पूर्णपणे मिटले आहेत असे म्हणता येत नाही ह्या सर्व तपशिलात आपणास येथे शिरावयाचे नाही. ह्याबाबत येथे एवढेच म्हणता येईल की ज्या गोष्टी प्रत्यक्ष प्रयोगाने व अवलोकनाने सिद्ध होतात त्यासाठी कोणताही वाद निर्माण करणे व्यर्थ आहे. एखादा पुराव्यावर आधारलेला सिद्धान्त आपल्या मताच्या कितीही विरोधी जात असला तरी तो चुकीचा आहे हे प्रत्यक्ष पुराव्यानिशी जोपर्यंत आपण दाखवून देत नाही तोपर्यंत केवळ तो आपल्या मतापेक्षा वेगळा आहे म्हणून तो चूक आहे असे म्हणणे वेडगळपणाचे आहे.

सांख्यांचा उत्क्रांतीचा सिद्धांत

डार्वीनच्या सिद्धान्ताचा यापेक्षा विस्ताराने विचार करण्यापूर्वी आपण भारतात सृष्टीच्या निर्मितीसंबंधाने कोणते विचार रूढ आहेत याचा विचार करू. ह्या संबंधाने भारतात जे जे प्रतिपादन करण्यात आले त्यात वेदान्त व सांख्य ह्यांच्या सिध्दान्तास विशेष महत्त्व आहे व काही बाबतीत यांच्या विचारात साम्य-ही आढळते. उदाहरणार्थ वेदान्त व सांख्य हे दोन्ही सृष्टीत पुरुष व प्रकृती ही दोन तत्त्वे आहेत व त्यामुळेच जीवनाच्या घडामोडी घडतात असे मानतात. वेदा-न्तात पुरुषास ब्रह्म हे नाव असून प्रकृतीस माया असे म्हटले आहे. वेदान्ताच्या दृष्टीने ब्रह्म किंवा पुरुष सद्‌चित आनंद रूप असून नित्य आहे. ते अस्सल (genuine) असून त्यास कोणतीच गती नाही. म्हणून ते स्वत: कशाचेच कारण असू शकत नाही, तसेच ते भौतिकही नाही. मात्र त्याच्या अस्तित्वामुळे प्रकृतीच्या क्रिया घडून येतात व या अर्थाने ते जीवनाचे आदिकारण आहे असे म्हणता येईल. वेदान्त प्रकृतीस माया म्हणतो व तिचे अस्तित्व भासरूप आहे असे म्हणतो.

सांख्य तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने सुद्धा विश्वात दोन मूलभूत तत्त्वे असून त्यांच्या क्रियेमुळे विश्वात असंख्य घडामोडी घडून येतात. विश्वातील असंख्य पदार्थांचे घडन व विघटन या दोन तत्त्वामुळे घडून येते. ही तत्त्वे म्हणजे प्रकृती व पुरुष सांख्याची प्रकृती म्हणजे वेदान्ताची माया. वेदान्तात माया भासरूप आहे असे म्हटले आहे. पण सांख्यांच्या मते प्रकृतीस स्वतंत्र अस्तित्व आहे. प्रकृती ही एक शक्ती असून हिच्यापासून दुसऱ्या शक्तीची व भौतिक पदार्थांची उत्पत्ती होते.

प्रकृतीच्या क्रिया तिच्या सत्व रज आणि तम या तीन गुणांच्या किंवा शक्तीच्या क्रियेने घडतात असे सांख्यदर्शन सांगते, विश्वातील दुसरे तत्त्व पुरुष हेही प्रकृती प्रमाणेच मूलभूत तत्व असून प्रकृतीच्या आश्रयानी राहाते. ह्या दोन्हीपासून अणु ते मनुष्यापर्यंत सृष्टीतील वस्तुमात्राची निर्मिती होते.

प्रकृती मूळच्या स्थितीत असली म्हणजे तिचे तीनही गुण साम्यावस्थेत असतात. या स्थितीत त्यांची एकमेकावर क्रिया होत नाही. पण मूळ प्रकृती सतत गतीच्या स्थितीत असते म्हणजे साम्यावस्थेच्या स्थितीतही गुणात सतत बदल होत असतो. गतिशीलता हा गुणाचा स्वभावधर्म होय. पुढे कर्मविपाकामुळे साम्यावस्थेत क्षोभ निर्माण होऊन सृष्टीची निर्मिती होते. म्हणजे प्रकृतीचे गुण एकमेकावर कार्य करू लागतात. ह्या सुरवातीच्या गतीनंतर पुढे सर्व विश्वाची निर्मिती होते. सांख्यांनी ह्यासच विकृती म्हटले आहे. ही विकृतीची तत्त्वे २३ सांगितली आहेत. त्यांच्यापासून मन व वस्तू ह्यांची निर्मिती होते. ही २३ तत्वे म्हणजे उत्क्रांत जगाची तत्त्वे होत. त्यापासून बुद्धी, अहंकार, मन, दहा इन्द्रिये, तन्मात्रा व आकाश वायू तेज जल व पृथ्वी ही पाच महाभूते निर्माण होतात व यापासून वस्तुमात्राची निर्मिती होते.

सांख्यतत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने पुरुष असंख्य असतात. ते मूलतः स्वतंत्र व प्रकृतीच्या आकर्षणापासून मुक्त असतात. पण प्रकृतीत विकृती निर्माण होऊन ते प्रकृतीच्या तावडीत सापडल्यामुळे ते प्रकृतीमध्ये बद्ध होतात व निरींद्रिय व सेंद्रिय जीवन अस्तित्वात येते. सांख्यदर्शनाप्रमाणे प्रत्येक अणूत व प्रत्येक वस्तूमात्रात व्यक्तिगत (individual) पुरुष विद्यमान असतो. प्रकृतीच्या क्रिया प्रकृतीकडूनच म्हणजे सत्व रज तम या तीन गुणांमुळे किंवा शक्तीमुळे घडतात. पण या क्रिया घडून येण्यासाठी पुरुषांचे सान्निध्य लागतेच. प्रकृतीच्या क्रिया जाणिवेच्या (sentient) क्रिया नसतात. जाणीव पुरुषाला असते व त्याच्या सान्निध्यामुळेच उत्क्रान्ती शक्य होते. म्हणून पुरुष व प्रकृती या दोन्हीमुळे उत्क्रान्ती घडते असे आपण म्हटले पाहिजे.

ही उत्क्रांतीची प्रक्रिया कशी चालते याचेही वर्णन सांख्यानी केलेले आहे. प्रकृतीत सुरवातीस महत हे वैश्विक जागृतीचे तत्त्व उदयास येते. त्याच्यानंतर अहंकार हे तत्त्व निर्माण होते. अहंकार हे विभक्ततत्वाची जाणीव देणारे तत्त्व आहे. आपण इतरापेक्षा भिन्न आहो ह्याची जाणीव ते देते. आपण ब्रह्म किंवा पुरुष याच्यापेक्षा वेगळे आहो असा भास ते निर्माण करते. यानंतर पुरुष प्रकृतीत जास्त जास्त प्रमाणात ओढला जाऊ लागतो. व प्रकृती सूक्ष्मापासून स्थूलापर्यंत निरनिराळी रूपे धारण करते. पुरुष एकप्रकारे भ्रमात असतो त्याच्या इच्छा-

पूर्तीसाठी प्रकृती निरनिराळी रूपे धारण करते. प्रकृतीत गुंतून राहाण्याच्या एका अवस्थेप्रत पोहोचल्यावर प्रकृती नंतर उच्च स्वरूपे घेत जाते व पुरुष हळुहळु प्रकृतीच्या बंधनापासून मुक्त होत जाऊन जीवनाच्या उच्च स्थितीकडे प्रवास करतो व शेवटी मोक्षाची स्थिती प्राप्त करतो.

याप्रमाणे सुरवातीच्या प्रकृतीच्या साम्यावस्थेच्या स्थितीपासून विकृती होऊन विश्वातील सर्व घडामोडी घडून येतात. पुरुषाच्या सान्निध्यात या विकृतीचा (evolutes) क्रियेमुळे अणुपासून मोठमोठ्या आकाशगंगापर्यंत व एकपेशीय प्राण्यांपासून (amiba) उत्क्रांत होत होत निरनिराळे प्राणी व शेवटी मनुष्य-प्राणी निर्माण होतो. पुढे मानवामध्ये उत्क्रांती होऊन मानवश्रेष्ठ निर्माण होतात. पुरुष प्रकृतीच्या केवळ सान्निध्यात राहतो. त्याच्या केवळ सान्निध्यामुळे सृष्टीतील विविध प्रकारच्या जीवाची निर्मिती होते. सृष्ट पदार्थातील आकर्षण व प्रतिसारण यामुळे ही क्रिया चालू असते. पण आताच सांगितल्याप्रमाणे ही क्रिया केवळ विभक्तीकरणाची (differentiation) क्रिया नव्हे. या क्रियेत एकत्रीकरणाचाही अंश असतो. प्रकृतीच्या गुणाच्या साम्यावस्थेत क्षोभ निर्माण होऊन त्यांचा समतोल बिघडला म्हणजे विकृती निर्माण होऊन निरींद्रिय सेंद्रिय वस्तुमात्राची निर्मिती होते. हे खरे असले तरी उत्क्रान्ती म्हणजे केवळ एकदिशेने होत जाणारी प्रगती नव्हे पुढे ह्या क्रियेच्या विरुद्ध म्हणजे साम्यावस्थेकडे नेत जाणारी क्रिया सुरु होते. ह्या क्रियेसही (evolution) असे नाव दिले जाते. डार्विनने उत्क्रान्तीची क्रिया केवळ विभक्तीकरणाची क्रिया आहे असे म्हटले आहे पण सांख्याच्या दृष्टीने या क्रियेत विभक्तीकरण व एकत्रीकरण या दोन्ही क्रियांचा समावेश होतो.

वेदान्ताची उत्पत्तीची कल्पना ह्यापेक्षा वेगळी आहे. शंकराचार्यांच्या मताप्रमाणे सृष्टी ब्रह्म व माया ह्यांच्या साहचर्यमुळे बनली आहे. विश्वात मूलतः ब्रह्म किंवा सदवस्तु हीच खरी वस्तू असून ही नित्य आहे. तिचा मायेशी संबंध येत असला तरी ती मायेने बद्ध नसते. ज्ञानदृष्टी प्राप्त झालेल्याच्या दृष्टिकोणातून आपले जग सत्य नसून असत्य किंवा आभास आहे. ब्रह्म किंवा सद्‌वस्तु मुळे ह्या आभासमय जगास सत्यत्वाचे व नियमबद्धतेचे स्वरूप प्राप्त झालेले दिसते. हचा सर्व भासमान जगामागे ब्रह्म आहे पण मायामय जगास खरे अस्तित्व नाही. ब्रह्म हेच खरे बाकी सर्व मिथ्या आहे. ब्रह्म हे कारक नाही व माया अवस्तू आहे. जग सत्य आहे व ते निर्माण केले गेले आहे हा नुसता आभास आहे.

इतिहासावरून असे दिसते की एकेकाळी सांख्यास भारतात फार मोठे महत्त्व प्राप्त झाले होते. पुढे इ. सनाच्या ८ व्या शतकात शंकराचार्यांनी वेदान्ताचा जोरदार पुरस्कार केला. त्यामुळे पुढे सांख्यांचे महत्त्व कमी मानले जाऊ लागले. शंकराचार्यांनी ब्रह्म शाश्वत वस्तू असून ते निर्गुण व निराकार आहे व दृश्य जरी मिथ्या व मायास्वरूप आहे असा प्रचार केला, त्यामुळे सृष्टी हा एक भ्रम आहे तिचा अभ्यास कराच कशाला असा विचार पुढे आला. लोकांना संन्यासवृत्ती श्रेष्ठ व बाह्य सृष्टीचा अभ्यास कनिष्ठ प्रतीचा वाटू लागला अशा स्थितीत शंकराचार्यांच्या अद्वैत सिद्धांताने भारतीयास बाह्य सृष्टीचा अभ्यास करण्याच्या प्रेरणेपासून वंचित केले. यामुळेच सांख्यदर्शन मागे पडले.

पण शंकराचार्यांचा सिद्धान्त कोणास कितीही संयुक्तिक वाटला तरी जीवनाचे दैनंदिन प्रश्न सोडविण्यास त्याचा विशेष उपयोग होत नाही हे उघड आहे. माणसाने जग माया स्वरूप किंवा मिथ्या आहे असे मानून बाह्य सृष्टीचा अभ्यास करणे सोडून दिले व आपल्या दैनंदिन क्रिया विशिष्ट तत्त्वज्ञानावर आधारल्या तरी त्यामुळे विचारी माणसास भोवतालच्या निरीक्षणापासून उत्क्रांतीचे जे सत्य उघड दिसते त्याला बाधा येऊ शकत नाही. उलट अशा प्रकारच्या तत्त्वज्ञानाने मनुष्य भौतिक जीवनाचा अभ्यास करण्यापासून निवृत्त झाला तर मात्र समाजाचे नुकसान होते. विज्ञानाची प्रगती होत नाही व त्यामुळे भौतिक विकास खुंटतो. शंकराचार्यांच्या नंतर पुढे भारतात भक्ती मार्गाचा उदय झाला; तंत्रविद्येकडेही लोक वळले. वस्तूकडे शास्त्रीय दृष्टिकोणातून पाहण्याची दृष्टी नष्ट झाली; ह्याचे कारण समाजात प्रसृत केला गेलेला निवृत्तिवाद होय असे म्हटले तर ते चूक होईल असे वाटत नाही.

सांख्य व डार्वीन

डार्वीनचा उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त व सांख्य सिद्धान्त यांच्याकडे तुलनात्मक दृष्टीने पाहिले असता एक गोष्ट चटकन लक्षात येते. ती ही की सांख्यांचा सिद्धान्त डार्वीनच्या सिद्धातापेक्षा जास्त व्यापक आहे. डार्वीनच्या सिद्धान्तांत केवळ सेन्द्रिय जीवनाच्या उत्क्रान्तीचाच विचार येतो, तर सांख्यदर्शन असेन्द्रिय व सेन्द्रिय उत्क्रान्ती कशी होते ह्याचा निर्देश करते. उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त उत्क्रान्तीचे केवळ भौतिक स्पष्टीकरण देतो. डार्वीनने स्वाभाविक निवडीमुळे उत्क्रान्ती घडते असे सांगितले आहे पण स्वाभाविक निवड ही काही सृजनशील शक्ती नव्हे ते केवळ मार्गदर्शक तत्त्व होय. उत्क्रान्ती कोणत्या तऱ्हेने होते एवढेच ते स्पष्ट करते. प्राण्यात बदल घडवून आणणारी तत्त्वेच उत्क्रान्तीचे

कारण राहू शकतात, पण ह्या बाबत डार्वीनचा सिद्धान्त मुग्ध आहे. सांख्य-दर्शन पुरुष अभौतिक तत्त्व आहे; त्याच्या सान्निध्यामुळे उत्क्रांती शक्य होते असे सांगते. याचा अर्थ असा की, सृष्टीतील क्रिया जरी सृष्टपदार्थांमधील आकर्षण व प्रतिसारण यांच्यामुळे घडून येत असल्या तरी त्या घडून येण्यास पुरुषाचे साहाय्य लागतेच. पुरुषाच्या साहाय्याशिवाय उत्क्रांती शक्य नाही. म्हणून एका विशिष्ट अर्थाने पुरुष हे सृजनशील तत्त्व होय असे म्हटल्यास ते चूक होणार नाही.

दुसरी गोष्ट अशी की डार्वीनचा सिद्धान्त एकापासून अनेकाची उत्पत्ती होते एवढेच सुचवितो, याच्या उलट सांख्य एकापासून अनेकाची उत्पत्ती होते हे जसे सुचवितो तद्वतच पुढे एक विशिष्ट अवस्था प्राप्त झाल्यावर अनेका-पासून एकत्रीकरणाची क्रिया सुरू होते हेही सांगतो. यापैकी एका क्रियेस उत्क्रान्ती हे नाव दिले तर दुसऱ्या क्रियेस involution असे नाव दिले पाहिजे. ही दुसरी क्रिया पहिल्या क्रियेच्या अगदी उलट अशी दिसते. पहिल्या म्हणजे उत्क्रांतीच्या क्रियेत पुरुष प्रकृतीत अधिकाधिक गुंतत जातो व दुसऱ्या क्रियेत तो जास्तच जास्त प्रमाणात स्वतंत्र होत जातो. जे केवळ डार्वीनचा सिद्धान्त मानतात ते जीवनाची प्रक्रिया केवळ विभक्तकारी आहे असे समजतात. पण सांख्य तत्त्वज्ञान तसे म्हणत नाही. जीवनात साम्यावस्थेकडे नेणारी क्रियाही सुरू आहे. असे सांख्य म्हणते हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

उत्क्रांती सृजनशील आहे

उत्क्रांतीच्या सिद्धान्ताने काही गोष्टींकडे जनतेचे लक्ष आकर्षिले गेले. त्यांपैकी एक अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे विकासाची क्रिया व प्रतिक्रिया एकचक्रीय (cyclie) नसते हे होय. याच्या पूर्वी न्यूटनने वस्तूत क्रिया व प्रतिक्रिया यांत्रिक स्वरूपाच्या आहेत असे सांगितले होते. न्यूटनच्या गतीच्या तिसऱ्या नियमाप्रमाणे क्रिया व प्रतिक्रिया सारख्या व विरुद्ध असतात हा नियम असेन्द्रिय व सेन्द्रिय वस्तूस लागू केला तर त्याच्यामधील क्रिया व प्रतिक्रियेचे स्वरूप नेहमीच यांत्रिक राहील. म्हणजे ते कोणत्याही एका स्थिर नियमांतर्गत आणता येईल असे राहील. अशा स्थितीत व वस्तूच्या एका जातीपासून दुसऱ्या जातीची वस्तू कधीच निर्माण होऊ शकणार नाही. पण ज्याअर्थी जीवनात एका वनस्पती पासून किंवा प्राण्यापासून दुसऱ्या बदललेल्या नवीन जातीची वनस्पती किंवा प्राणी निर्माण होऊ शकतो ह्याचाच अर्थ असा की हे बदल काहीसे वेगळ्या स्वरूपाचे आहेत. ते केवळ यांत्रिक नसून सृजनशील स्वरूपाचे आहेत. वनस्पतीचे किंवा प्राण्याचे जीवनचक्र काही

विशिष्ट नियमाने चालू असते असे क्षणभर जरी आपण मानले तरी जेव्हा प्राणी एक जीवनचक्र त्यागून नवीन जीवनचक्र स्वीकारतो व नवीन नियमाप्रमाणे वागू लागतो म्हणजे जेव्हा बदल केवळ विकासाच्या चक्रान्तर्गत होत नसून जेव्हा विकासाचे चक्रच बदलले जाते तेव्हा येथे केवळ यान्त्रिक स्वरुपाचा बदल झाला असे आपणास म्हणता येणार नाही. म्हणजे जीवनाची गती केवळ यांत्रिक स्वरूपाची नसून ती सृजनशीलही आहे असे आपणास म्हटले पाहिजे. वस्तुस्थिती अशी असल्यामुळे मागील घटनांचा अभ्यास करून पुढील घटना अमुकच प्रकाराने घडते असे कोणासही निश्चितपणे सांगता येणार नाही. उत्क्रांतीच्या मागील टप्प्याचा अभ्यास करून या पुढील उत्क्रान्ती अमुक अमुक प्रकाराने होईल असे शास्त्रज्ञास सांगता येणार नाही त्याचे कारण हेच आहे.

सांख्य दर्शनाच्या बाबतीतही हीच गोष्ट सांगता येईल. पुष्कळशी अशी समजूत आहे की प्रकृतीमध्ये घडून येणारे बदल हे केवळ यांत्रिक स्वरुपाचे आहेत. पुरुषाचे सान्निध्यात प्रकृती जणूकाही यंत्रवत् क्रिया करते असे आपण समजतो. पण सांख्यदर्शनात प्रकृती पुरुष अधिस्थित असून तिच्या क्रिया पुरुषाच्या सान्निध्यात शक्य होतात असे म्हटले आहे. याचा अर्थ असा की जीवन केवळ यंत्रवत् नाही; जीवन यंत्रवत् आहे ते विशिष्ट स्थिर अशा नियमाने बद्ध आहे व आपण केवळ बाह्य शक्तीच्या हातचे बाहुले आहोत असा दैववादी दृष्टिकोन बाळगून असल्यामुळे आपण आजपर्यंत वावरत आलो आहोत. पण उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त जर एकदा मान्य केला तर जीवन सृजनशील आहे असाच त्याचा निष्कर्ष निघेल.

काही लोकास हा मुद्दा पटत नाही. उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त खरा असला तरी सृष्टीत नवीन असे काहीच निर्माण होत नाही असे ते मानतात. अभिव्यक्ती म्हणून जे जे अस्तित्वात येते किंवा ज्याचे उन्मीलन होते ते पूर्वी कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात अस्तित्वात असलेच पाहिजे व असे जर असेल तर उत्क्रान्तीची प्रक्रिया कोणतीही नवीन वस्तु तयार करीत नाही असे ते मानतात. सांख्यानेही परिणाम कारणातच समाविष्ट असतो असे म्हटले आहे. म्हणजे जगांत नवीन असे काहीच नाही. तांत्रिक दृष्टचा आपण हे विधान स्वीकारू शकतो. पण खरे म्हणजे वस्तूत बदल घडतोच व म्हणून त्या नवीन असतात. पूर्वीपासून भिन्न अशा नवीन स्वरूपातील वस्तूशी आपला जो संबंध येतो. तो नवीन असतो ही गोष्ट आपण मान्य करावयास हवी. बाह्य वस्तूत बदल झाला म्हणजे आपल्या ह्या वस्तूशी असलेल्या संबंधात बदल होतो व त्या बदलामुळे आपल्या सुखदु:खाच्या मात्रेत बदल होऊन निरनिराळे प्रश्न निर्माण होतात. म्हणूनच आपणास दु:खकारक बदल नको असतात. दुसऱ्या शब्दात कोणत्याही प्रकारच्या

अनुक्रमणिका

बदलात आपले बाह्य वस्तूशी नवीन संबंध प्रस्थापित होतात. या बदलात जी नवीन वस्तू मिळते तिच्याशी आपले संबंध यांत्रिकच असले पाहिजेत अशी समजूत करणारांनी प्रत्येक वेळी ह्या नवीन बदलाचा अन्वयार्थ लावला पाहिजे. उत्क्रान्तीमुळे वस्तुत होणारा बदल पारंपरिक दृष्टीने नवीन नसला तरी दैनंदिन संबंधाच्या दृष्टीने तो नवीनच असतो. याच कारणामुळे बाह्य घटनेशी असलेले आपले संबंध आपण स्थिर ठेवू शकत नाही. व इतिहासाचा कितीही अभ्यास केला तरी बाह्य घटनेचे परिणाम अमुकच प्रकारचे असतील असे ठामपणे म्हणू शकत नाही. या गोष्टीचा पडताळा दैनंदिन जीवनामध्ये तर येतोच पण आजचे शास्त्रज्ञही घटना सुनिश्चितपणे नियमबद्ध करता येण्यासारख्या नाहीत असे म्हणू लागले आहेत. सध्याच्या नवीन विज्ञानाने (New physics) जीवन पूर्णपणे नियमबद्ध (determinate) नाही ही गोष्ट स्पष्ट केली आहे.

उत्क्रान्ती व धर्मविचार

ज्यांनी डार्वीनचा किंवा सांख्याचा उत्क्रान्तीच्या सिद्धान्ताचा अल्प प्रमाणांतही अनुभव घेण्याचा प्रयत्न केला आहे त्यांना एक गोष्ट अगदी स्पष्ट दिसते. ती ही की उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त एकदा आपण स्वीकारला की आपल्याला धर्मकल्पनांकडे पाहण्याची नवीन दृष्टी प्राप्त होते. हा सिद्धान्त स्वीकारला की प्राणिमात्रात जी विविधता दिसून येते ती प्रकृतीच्या नियमाप्रमाणेच अस्तित्वात आहे, कोणाच्या लहरीनुसार नाही, हेच स्पष्ट होते. याच्यापूर्वी कोणीतरी एक सगुण ईश्वर आहे व तो आपल्या लहरीप्रमाणे प्रकृतीच्या नियमांत बदल घडवून आणतो; निरनिराळ्या वेळी निरनिराळे चमत्कार करतो असे मानत असत. व अजूनही असे मानण्याची प्रवृत्ती लोकांत दिसून येते. पण उत्क्रान्तीचे तत्त्व समजावून घेतले तर असे मानण्याची गरज राहात नाही. आपण ईश्वर हा एक शास्ता आहे व तो आपली विघ्ने हरण करणारा आहे असे मानतो. पण सृष्टीच्या क्रिया उत्क्रान्तीच्या नियमाप्रमाणे घडत आहेत हे जर आपण पाहिले तर मग ईश्वराचा कृपाप्रसाद संपादन केला पाहिजे व त्याची करुणा भाकली पाहिजे या विचारसरणीस पायबंध बसतो, मग सृष्टीच्या उत्क्रान्तीची प्रक्रिया कोणत्या प्रकारची आहे हे समजून घेऊन त्या क्रियेशी सुसंगत असे जीवन कसे जगता येईल ह्या विचारास महत्त्व येते.

उत्क्रान्तितत्त्वाचा पाश्चात्यांवर प्रभाव

यानंतर उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त स्वीकारल्यापासून आपल्या विचारसरणीवर कोणता परिणाम होऊ शकेल याचा विचार आपण करू. ह्या बाबतीत

भारतीय काहीसे उदासीन आहेत पण पाश्चात्यांनी बरीच आघाडी मारली आहे. डार्वीनचा समकालीन हरबर्ट स्पेन्सर याने डार्वीनच्या सिद्धान्ताचा विस्तार करून विविध विषयांवर विपुल लिखाण केले आहे. त्याने हाच सिद्धान्त डार्वीनपासून स्वीकारला असे म्हणण्यापेक्षा तो त्याला स्वतंत्र चिंतनाने गवसला असे म्हणणे योग्य होईल. चालू शतकात बर्गसाँ या तत्त्वज्ञाने "सर्जनशील उत्क्रान्ती" या नावाचा ग्रंथ लिहून उत्क्रान्ती-वरील लिखाणात महत्त्वाची भर घातली आहे. अमेरिकेतही या सिद्धा-न्ताचा परिणाम झाला आहे. १९ साव्या शतकाच्या अगोदर सृष्टीच्या पाठीशी काही स्थिर कल्पना आहेत व त्या कल्पनांनुसार सृष्टीची घडण होते हा प्लेटोचा विचार सर्वत्र प्रचलित होता. डार्वीनच्या सिद्धान्ताने हा विचार मागे पडून आता बदल हा अस्तित्वाचा अविभाज्य घटक आहे हा क्षणिक-वादी विचार समोर आला आहे. अमेरिकेत श्री. जार्ज हॅरीस याने "नैतिक उत्क्रांती" हा ग्रंथ लिहिला आहे. त्यात त्याने निरनिराळ्या शास्त्रज्ञांनी उत्क्रान्तीच्या सिद्धान्ताचा वापर करून नीतितत्त्वे प्रस्थापित करण्याचा व प्रचलित नीतीच्या सिद्धान्तास नवीन मुरड देण्यास कसकसा उपयोग केला आहे हे दाखविले आहे. मनुष्य आणि समाज ह्या संबंधीच्या पूर्वीपासून प्रचलित असलेल्या सिद्धान्तात क्रांतीकारक बदल घडवून आणण्याच्या कामीही उत्क्रांतीच्या तत्त्वाचा उपयोग होऊ लागला. या नंतरच्या काळात नीतीचे नियम ईश्वराने निर्माण केले आहेत हा समज मागे पडून त्याचा सहज प्रवृत्तीशी संबंध आहे असे मानले जाऊ लागले, माणसाची सहजप्रवृत्ती जसजशी विकसित होत जाते तसतसे नीतीनियम विकास पावतात. कोणत्याही वेळी ते माणसाच्या सहजप्रवृत्ती लक्षात घेऊन समाजाची धारणा व्हावी ह्या हेतूने निश्चित केले जातात हा विचार पुढे आला. ह्या विचाराशी सहानुभूती असणारे लोक उत्क्रान्तीच्या तत्त्वामुळे आपल्या सध्याच्या नैतिक तत्त्वांची संगती लावता येईल असे मानतात.

डार्वीनच्या सिद्धान्तामुळे आता जग गतिमान आहे. ह्या गतिमान जगात ज्या ज्या नवीन घटना घडत आहेत त्यांना प्रत्यही नव्याने तोंड दिले पाहिजे ही विचारसरणी सध्या मूळ धरू लागली आहे. अमेरिकेत जॉन डयुई ह्या तत्वज्ञाने आपल्या प्रायोगिक व्यवहारवादाच्या प्रस्थापनेत उत्क्रान्तीच्या सिद्धान्ताचा मोठा आधार घेतला आहे. व्यक्तीच्या क्रिया हेतुपूर्ण असल्या पाहिजेत व व्यक्तीव्यक्तीमध्ये जे फरक आढळतात त्यांना जपले पाहिजे इत्यादी तत्त्वे डयूईने उत्क्रान्तीच्या सिद्धान्तापासूनच घेतली आहेत.

अनुक्रमणिका

डार्विनच्या सिद्धान्ताने प्रभावित झालेल्या डयुईचे पुढील विचार भावी विचार-सरणीचे पथनिर्देशक आहेत. नाविन्य हे अभिजात आहे व अनुभवाच्या सतत पुनर्घटनेत प्रगती साठविलेली आहे असे डयूई म्हणतो. "प्रगती म्हणजे एखाद्या स्थिर आदर्शाकडे पायऱ्या पायऱ्याने जाणे नव्हे तर ह्या गतिमान व सापेक्षतेच्या जगात आपल्या अनुभवाचे सतत पुनर्घटन करीत राहाणे म्हणजे प्रगती. शिक्षणप्रक्रियेचे ध्येय त्या प्रक्रियेच्या बाहेर नसून त्या प्रक्रियेतच साठविलेले आहे. शिक्षण म्हणजे अनुभवाचे पुर्नघटन होय." नित्यशः जे नवीन सत्य उदयास येते ते जमेस धरून आपण आपल्या एकूण अनुभवाचे पुनर्मूल्यन केले पाहिजे. खरा विकास यातच साठविलेला आहे. "विकासाच्या प्रक्रियेतच विकासाचे अंतिम साध्य असते."

उत्क्रांतीचा सिद्धान्त जगाच्या विकासावर याप्रमाणे प्रभाव गाजवीत असताना भारतीय विचारवंतांनी त्याची पुरेशी दखल घेतली नाही ही एक सत्य पण खेदकारक घटना आहे. उत्क्रांतीचा सिद्धान्त सांख्यदर्शनाच्या स्वरूपांत डार्विनच्याही पूर्वी अडीच हजार वर्षांपूर्वी भारतात प्रचलित होता. डार्विनचा सिद्धान्त जगासमोर आल्यानंतर नवीन दृष्टी घेऊन भारतीयांनी आपल्या विचारपरंपरांचे नव्याने मूल्यमापन करावयास हवे होते. पण परंपरेच्या गर्तेत रुतून बसलेल्या भारतीय मनात या गोष्टीची गरज वाटली नाही हेच खरे, नाही म्हणावयास चालू शतकात अरविन्द घोष, रविन्द्रनाथ टागोर, डॉ. राधाकृष्णन् या काही विचारवंतांनी उत्क्रान्तीसंबंधी काही विचार मांडले आहेत. त्यांचे हे विचार आपल्या भारतीय परंपरांवर प्रभाव पाडतील असे मुळीच नाहीत. कारण हा सिद्धान्त स्वीकारल्याने आपल्या सामाजिक व धार्मिक विचारसरणीवर कोणता व कसा बदल होतो ह्याचा विचार कोणीच केलेला दिसत नाही.

उत्क्रान्ती व भारतीय विचारधारा

पण उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त भारतीय विचारांत महत्त्वाची भर घालू शकतो. त्यामुळे जीवनाकडे पाहण्याच्या आपल्या दृष्टिकोनात बदल होऊ शकतो. उत्क्रांती म्हणजे बदल. हा बदल सतत होत जाणार आहे. विराम पावणार नाही. ही गोष्ट जर आपण लक्षात घेतली तर जीवन स्थिर आहे ह्या गृहीतावर आपण जी जी शास्त्रे निर्माण केली असतील व ज्या संस्था स्थापन केल्या असतील त्यांच्याकडे आता नव्या दृष्टीने पाहाता येईल. व्यक्ति आणि समाज गतिशील आहे हे सत्य जमेस धरून आपल्या परंपरांची व शास्त्रांची नव्याने उभारणी करता येईल.

बदल हे जीवनाचे अविभाज्य अंग आहे हा समज प्राप्त करून घेणे हे आजच्या काळची गरज आहे. हा समज एकदा प्राप्त झाला म्हणजे मग भगवान

बुद्धाच्या शिकवणुकीकडे पाहाण्याची नवीन दृष्टी प्राप्त होते. भगवान बुद्धाने जीवन अनित्य आहे असे म्हटले आहे. कित्येकांचा त्याच्या ह्या विधानावरच मोठा राग आहे, कारण त्यामुळे जीवन क्षणभंगूर आहे, तेव्हा त्याची काळजी कशाला करा असा विचार मनात येऊन मनुष्य निरुत्साही, दुःखी व दुर्मुखलेला बनतो असे त्यांचे म्हणणे असते पण जीवनाकडे दुर्मुखलेल्या दृष्टिकोनातून पाहाण्यासारखे भगवान बुद्धाच्या शिकवणुकीत असे काय आहे? आजचा शास्त्रज्ञ सूक्ष्म अणूरेणूमधेही मोठी गती आहे असे मानतो. गती सर्व विश्वातच विद्यमान आहे. सूक्ष्म अणूपासून तो मोठमोठ्या आकाशगंगापर्यंत सर्व पदार्थ गतीच्या अंकित आहेत. त्यात बदल होत आहेत. मानवी जीवनात दुःख आहे, जीवनात गती आहे व अज्ञानाकडे जाण्याची ओढ आहे म्हणूनच मनुष्य प्राप्तपरिस्थितीत केव्हाही समाधानी नसतो, अशा स्थितीत जीवन अनित्य नाही असे म्हणणे व दुःखाच्या स्थितीत माणसाने सर्वत्र सुख आनंद आहे असा समज मनाशी बाळगणे म्हणजे भ्रमात राहाणे होय. वास्तववादी मनुष्य हे केव्हाही मानणार नाही. व आता तर विज्ञान व उद्योगाच्या अवाढव्य प्रगतीमुळे कोणताही समाज स्थितिशील राहून जीवनसंघर्षात यशस्वी होऊ शकत नाही ही विचारसरणी मान्यता पावू लागली आहे. व म्हणून जीवन स्थिर आहे किंवा जीवनास स्थिर तत्त्वात साचेबद्ध करता येईल अशा भ्रमात न रहाता जीवनाच्या सत्य घटना लक्षात घेऊन त्याशी सुसंवादी कशी असावी हा विचार महत्त्वाचा आहे. जीवन गतिशील आहे पण मनुष्य स्थितिशीलतेची आकांक्षा धरतो व म्हणून कष्टी होतो. पण जीवन आहे त्या स्थितीत त्याला समजून घेतले तर जीवन सुखी करण्याचा एक वास्तववादी मार्ग आपल्याला गवसू शकेल. जीवनाच्या वास्तवतेकडे दुर्लक्ष करून जीवन नित्य आहे असा भास स्वतःमध्ये निर्माण करत येणे शक्य आहे. पण अशा रीतीने भ्रमामध्ये राहिल्याने जीवनाचे प्रश्न सुटण्याऐवजी वाढतात मात्र. पण जो मनुष्य डोळस आहे त्याला बदलाचे स्वरूप कळते. त्यास संत तुकारामाप्रमाणे सर्वत्र दुःखच दुःख दिसते. तोच जीवनाच्या अंतर्गत शिरून जीवन सबद्ध बनविण्याचे नवीन मार्ग शोधून काढू शकतो.

उत्क्रान्ती व चातुर्वर्ण्य

हा सिद्धान्त व्यक्ती आणि समाज यांच्यामधील संबंधासहित लागू करता येईल. हा सिद्धान्त आपल्याकडील चातुर्वर्ण्याच्या कल्पनेस लागू केला तर ही कल्पना तेव्हाच उन्मळून पडते हे दिसेल. चातुर्वर्ण्य कल्पनेप्रमाणे माणसाची चार वर्णात विभागणी केली आहे. हे चार वर्ण जगाच्या अंतापर्यंत तसेच कायम राहतील असा विचार सध्या रूढ आहे. कोणत्याही वर्णात जन्म घेतलेल्या

माणसाला आपला वर्ण बदलता येत नाही. त्याच्या स्वभावविशेषात कोणताही बदल होऊ शकत नाही असे मानले जाते. त्याने नित्याची कामे अशीच करावयाची असतात की त्याच्या स्वभावविशेषात कोणताही बदल होऊ नये, जणू काही निरनिराळी माणसे अणुप्रमाणे असून त्याचे एकमेकाशी संबंध बाहृयतः निश्चित केले आहेत अशी ही विचारसरणी आहे; पण उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त या मताशी विसंगत अशी सत्ये समोर मांडतो. या सिद्धान्ताप्रमाणे प्राण्याच्या जीवनचक्राच्या अंतर्गतच नव्हे तर जीवनचक्रातही बदल होऊन एका जातीपासून नवीन गुणधर्माच्या दुसऱ्या जातीची निर्मिती होते. ही विचारसरणी चातुर्वर्ण्यास लागू केली तर मनुष्य एखाद्या पदार्थाच्या अविभाज्य अणूप्रमाणे सतत तसाच राहील म्हणजे त्याचे गुणविशेष अचल राहतील असे म्हणवत नाही. त्याच्यामध्ये बदल हा होतोच, सांख्यसिद्धांतही हीच गोष्ट स्पष्ट करतो. या सिद्धांताप्रमाणे सत्व रज तम हे गुण माणसाच्या आश्रयाने राहतात. पण माणसाचे अज्ञान जसजसे नष्ट होते तसतसा माणसाच्या गुणातही फरक पडत जातो. माणसाची सर्वात श्रेष्ठ अवस्था गुणातीताची अवस्था. हया अवस्थेत तो त्याच्या नित्याच्या गुणाने बद्ध नसतो. याचाच अर्थ असा की, उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त स्वीकारला की माणसास जन्माने जो वर्ण प्राप्त होतो तो आमरण तसाच कायम राहिला पाहिजे असे म्हणण्यास काहीच आधार नाही. योग्य परिस्थितीत माणसावरील कुसंस्कार काढून टाकले तर तो बदलतो, म्हणून चातुर्वर्ण्यातर्गत माणसास प्राप्त झालेला वर्ण स्वाभाविक आहे त्यात बदल होऊ शकत नाही ही विचारसरणी स्वाभाविक नसून कल्पित आहे, मनुष्य बदलणारा प्राणी आहे तो आमरण तसाच कायम राहत नाही. ही गोष्ट जर आपण ओळखली तर चातुर्वर्ण्याप्रमाणे माणसाच्या केलेल्या विभाजनास व त्यावर बाहृयतः लादलेल्या कर्तव्यास काहीच अर्थ उरत नाही.

उत्क्रान्ती व आधुनिक शास्त्रे

हा सिद्धांत निरनिराळया शास्त्रांसही लागू करण्यासारखा आहे. कारण की कोणतेही शास्त्र आपण घेतले तर ते जीवनाकडे पाहण्याच्या विशिष्ट दृष्टिकोणावर आधारलेले आहे, असे आपणास दिसून येते. प्रत्येक शास्त्र काही विशिष्ट गृहीतावर आधारलेले असते व विशिष्ट दृष्टिकोनातून जीवनाचे निरीक्षण करते. आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनातून ते वस्तूचे व घटनांचे वर्गीकरण करते. कोणतेही शास्त्र या प्रकारच्या वर्गीकरणाशिवाय अस्तित्वात राहूच शकत नाही, ही गोष्ट वनस्पतिशास्त्रास जितकी लागू पडते

तेवढीच अर्थशास्त्र, मानसशास्त्र, समाजशास्त्र या शास्त्रांसही लागू पडेल. विश्लेषण व वर्गीकरण हा कोणताही शास्त्राचा गाभा आहे. ह्याप्रमाणे व्यक्तीचे व वस्तूचे वर्गीकरण केल्यावर त्यांचे गुणधर्म स्थिर आहेत. इतकेच नव्हे तर त्यांचे परस्परांतील संबंधही स्थिर आहेत अशा गृहीतावर आपण त्या शास्त्रात निरनिराळे नियम शोधून काढत असतो, पण उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त व्यक्ती आणि वस्तू यांच्या गुणधर्मातही फरक पडत जातो हे स्पष्ट करतो. व हा गुणधर्मातील पुढे पडणारा फरक अगोदरच निश्चित करता येत नाही. म्हणून उत्क्रान्तीच्या प्रक्रियेप्रमाणे व्यक्तीच्या वृत्तीत किंवा दृष्टीकोनात फरक पडला किंवा जी गृहीते सत्य आहेत असे समजून घटनांचे वर्गीकरण केलेले असते त्याच्यापैकी एखादे गृहीत चुकीचे आहे असे नंतर आढळून आले तर पूर्वी त्या शास्त्रात निश्चित केलेल्या वर्गीकरणात फरक पडल्याशिवाय राहत नाही. व नवीन स्थितीत नवीन वर्गीकरण करावे लागते. उदा० मनुष्य हा लोभी प्राणी आहे असे आपले अर्थशास्त्र मानते. अर्थशास्त्राने माणसाची केलेली व्याख्या सर्वसामान्य माणसासंबंधीची आहे. पण व्यवहारात ज्यात लोभाचा अंश फारच कमी आहे अशा प्रेमळ सहानुभूतीयुक्त व्यक्तीही अपवाद म्हणून आढळतात. त्यांची व्यवहारातील वागणूक अनासक्तीची असली तरी त्यांची संख्या अत्यल्प असल्यामुळे अर्थशास्त्राच्या सिद्धान्तावर त्याचा विशेष परिणाम होत नाही, पण उत्क्रान्तीमुळे उद्या जर अशा माणसांची संख्या मोठ्या प्रमाणात वाढली तर मनुष्य लोभी आहे या गृहीतावर आधारलेल्या अर्थशास्त्राच्या तत्त्वात बदल करावा लागेल. अर्थशास्त्रातील पूर्वीची वर्गीकरण नष्ट होऊन नवीन वर्गीकरणे करावी लागतील व अर्थशास्त्राच्या स्वरूपातच बदल होईल.

असो प्रस्तुत लेखात उत्क्रान्तीची प्रक्रिया ही सृजनशील प्रक्रिया आहे या मुद्याचे मुख्यत्वेकरून विवेचन आले आहे. हा मुद्दा एकदा स्वीकारला की आपल्या जीवनाच्या सर्वच अंगांकडे पाहण्याची दृष्टी बदलली पाहिजे हे ओघानेच येते. उत्क्रान्ती ही अविरत चालू असणारी क्रिया आहे. हिचा अमुक एक ठिकाणी अंत होतो असे नाही. उत्क्रांती आपल्याला अज्ञात अशा दिशेकडे नेत आहे. तिच्यासंबंधी जेवढे ज्ञान आपणास प्राप्त करता येईल तेवढे थोडेच आहे. प्रकृतीच्या उत्क्रान्तीच्या स्वरूपाविषयीच्या ज्ञानात वृद्धी होणे म्हणजे आपले अज्ञान घालवून देणे होय. आपले हे अज्ञान ज्या प्रमाणात नष्ट होईल त्या प्रमाणात जीवनाच्या गतीशी सुसंवादी राहाणे शक्य होईल.



प्रा. शं. ल. चोरघडे

अवर्षणकालात निर्माण होणाऱ्या गंभीर समस्या : सोडविण्याचे काही उपाय

" दुष्काळ " हे एक प्रकारचे संकट आहे. ती एक राष्ट्रीय आपत्ती आहे. ह्या आपत्तीची तीव्रता अनेकांना अनेकविध रीतींनी भासत असते आणि त्यांच्या अनुभूतीप्रमाणे ते दुष्काळाची व्याख्या करीत असतात. दुष्काळाची अजून कोणी रीतसर व्याख्याच केली नाही. 'नेहमीचा अन्नपुरवठा कमी पडल्याने एखाद्या प्रदेशातील आम जनतेला जी भीषण उपासमार पडते तिचे नाव दुष्काळ " अशी दुष्काळाची व्याख्या राजकारणात पडलेल्या पंडितांनी केली आहे. काही मृदुभाषी स्त्रियांना दुष्काळ म्हणजे केवळ तीव्र टंचाई, शेतकी व्यवसायातील माणसांना दुष्काळ म्हणजे मृत्तिकेतील आर्द्रतेचा अभाव, जलविज्ञांना दुष्काळ म्हणजे जलाशयांतील पाण्याचा अभाव आणि पाटबंधारे व कालवे यांचे निर्जलीकरण, सिंचन व विद्युत् अभियांत्रिकीविज्ञांना दुष्काळ म्हणजे विद्युत्शक्तीचा अभाव किंवा अवर्षण वाटते ! पावसाळ्यात पाऊस जर कमी पडला तर जलाशयात पुरेसे पाणी साठत नाही. त्यामुळे शक्ति-उत्पादनाचे प्रमाण घटते, पिके खुरटतात, वाळतात, नाश पावतात. जलसिंचनयोजना निकामी ठरतात. इ. स. १९७२ च्या दुष्काळाचे परिणाम पिकांपेक्षा पाण्याच्या साठ्यांवर अधिक झाले आहेत, धान्याच्या उपलब्धतेवर अत्यल्प परिणाम झाला आहे असे प्रकर्षाने सांगण्यात येते.

मी अवर्षण आणि त्यातून उद्भवणाऱ्या गंभीर समस्यांबद्दल आणि त्या समस्या सोडविण्याबद्दल आपण काय उपाय योजू शकतो याबद्दल, वातावरणविज्ञाच्या दृष्टीतून लिहिणार आहे.

माणसाला जगण्यासाठी पाणी आवश्यक असते. तो ज्या अन्नावर जगतो ते अन्न देणाऱ्या वनस्पतींना आणि प्राण्यांनाही पाणी आवश्यक असते पाण्याला आपण जीवन म्हणतो ते याच कारणामुळे. आपणांला हवे असणारे पाणी

अनुक्रमणिका

आपल्यास मुख्यत्वेकरून पावसापासून आणि त्यामुळे निर्माण झालेल्या नद्या, विस्तीर्ण जलाशय, सरोवरे, विहिरी, कालवे, भूमि-अंतर्गत पाण्याचे साठे इत्यादीं-पासून मिळते.

निसर्ग अत्यंत लहरी आहे. नैऋत्य मान्सूनचा पाऊस हा निसर्गाचा एक वातावरणीय आविष्कार आहे तोही तितकाच लहरी आहे. आगमन किंवा निर्गमन यांच्या बाबतीत नियमितता, पर्जन्यवितरणाच्या बाबतीत समता किंवा समप्रमाणता, तीव्रतेच्या बाबतीत सुसंगती यासारखे गुण मान्सूनमध्ये नाहीत. कधी तो अत्यंत प्रभावी बनून सर्वत्र मुसळधार पाऊस पाडतो, कधी दुर्बल होऊन पर्जन्यदानात कृपण व्यक्तीसारखा वागतो, तर कधी तो आपले कर्तव्यच विसरतो व मान्सूनच्या पावसात दीर्घ कालावधीचे खंड निर्माण करतो. ह्या सर्वांचे परिणाम म्हणजे दरवर्षी भारताच्या काही क्षेत्रावर पर्जन्याधिक्यामुळे महापूर तर काही क्षेत्रावर अवर्षणामुळे दुष्काळ उद्भवतात. प्रत्येक वर्षी प्रत्येक प्रांतावर पडणाऱ्या पर्जन्याचा मूल्यांक वेगवेगळा असतो.

भारताच्या इतिहासात दुष्काळाचे संख्यानक भीतिदायक आहे. एक वृत्तपत्र-कार म्हणतो : “ इतिहास चाळला असता ११ ते १७ या शतकामध्ये दर तीस वर्षांनी एक असे सर्वव्यापी दुष्काळाचे सर्वसाधारण प्रमाण पडलेले दिसेल. भारतात कंपनी सरकारचे राज्य आले : दुष्काळ लौकर लौकर पडू लागले. इ. स. १७६५ ते १९ व्या शतकाचा मध्य या कालखंडात १२ मोठे दुष्काळ व ४ टंचाईचे भीषणकाळ भारताने अनुभविले. इ. स. १८६० ते १९०८ हा बादशाही शासनाचा अर्धशतकाचा काळ- त्यातील वीस वर्षे दुष्काळी गेली. इ. स. १८०० ते १९४७ या काळात देशाला ३२ दुष्काळ पाहावे लागले. ह्या दुष्काळाचे खापर सर्वच वेळी निसर्गाच्या माथी मारणे बरोबर ठरणार नाही. दुष्काळ आणि अर्थव्यवहारात होणारी अव्यवस्था यांचा निकटचा संबंध आढळून येतो

वरील प्रचारकी विधानांवर आणि त्याच्या खरेखोटेपणावर मी मत देऊ शकत नाही.

गेल्या शतकापुरते बोलावयाचे झाल्यास, भारताच्या बहुतेक प्रांतांत इ. स. १८७५ ते १९६० या ८५ वर्षांच्या आधुनिक काळात इ. स. १८७८, १८९२ व १९१७ मध्ये अतोनात वृष्टी होऊन महापूर आले, तर इ. स. १८७७, १८९९ व १९१८ साली अवर्षणामुळे अति तीव्रतेचे दुष्काळ झाले. दोन किरकोळ दुष्काळ इ. स. १९०५ व १९२० मध्येही प्रत्ययास आले. अति आधुनिक काळात इ. स. १९६५, १९६६ व १९७२ साली पडलेले दुष्काळ आपल्या स्मरणात ताजेच असतील. इ. स. १९७२ सालाचा दुष्काळ हा विद्यमान शतकातील आत्यंतिक

अनुक्रमणिका

तीव्रतेचा समजण्यात येते. इ. स. १८७९ च्या पूर्वीच्या शंभर वर्षात वॉलफोर्ड नावाच्या वातावरणविज्ञाने २४ दुष्काळांची नोंद केली. त्यातील २० दुष्काळ अतितीव्र व भीषण स्वरूपाचे होते. दुष्काळ आणि महापूर हे अस्वाभाविक, नियमबाह्य किंवा अपसामान्य आविष्कार (abnormalities) आहेत. कमी प्रमाणात पडणाऱ्या पर्जन्याच्या क्षेत्रातच ते बहुसंख्येने व प्रकर्षाने प्रत्ययास येतात. काही शतकांचा दीर्घ कालावधी विचारात घेतला तर महापूर आणि अवर्षण यांची संख्या समान असलेली दिसते. अल्पावधीच्या काही कालपर्वात साधारणपणे २० वर्षांनी दुष्काळांचे पुनरागमन होते असे आढळत असले तरी त्यात विशेष अर्थ नाही. दुष्काळ हा नियतकालिक किंवा आवर्ती आविष्कार नाही.

ज्या क्षेत्रांवर विपुल पर्जन्य पडतो तेथे एकाद्या वर्षी पर्जन्याचे प्रमाण कमी अधिक झाल्यास दुष्काळ असंभवनीय असावेत. पण यालाही अपवाद आहेत. कोकणात वर्षातून १५० सें. मी. पेक्षा अधिक पाऊस पडतो. पण तेथे गेल्या ९५ वर्षात ९ वेळा दुष्काळ पडला !

महाराष्ट्रापुरतेच बोलायचे झाले तर इ. स. १८७५ ते १९७२ च्या कालावधीत पुढीलप्रमाणे दुष्काळ व महापूर यांची काही विभागावर संकटे आली.

	दुष्काळ	महापूर
कोकण--	१८७७, १८९९, १९०५, १९१८, १९२०, १९४१, १९६५, १९६६, १९७२.	१८७८, १९१४, १९५४.
दख्खनदेश– (मराठवाडा)	१८९९, १९०५, १९११, १९१८, १९६५, १९६६, १९७२.	१८७८, १८८२, १८९२, १९१४.
पश्चिम– मध्यप्रांत (विदर्भ इ.)	१८७७, १८८६, १८९९, १९०४, १९१८, १९२०, १९४१, १९६५, १९६६, १९७२.	१८८४, १८८७, १८९१, १९१७, १९१९, १९३४, १९४२, १९४४.

विसाव्या शतकातील महाराष्ट्राच्या १९७२ च्या विक्रमी अनावृष्टीच्या काळात कोकणात फक्त ६८ टक्के, मध्यमहाराष्ट्रात ५६ टक्के, मराठवाड्यात ४५ टक्के आणि विदर्भात ६३ टक्के पाऊस पडला. त्यामुळे ऊर्जानिर्मिती, धान्यनिर्मिती, गोड पाण्याची साठवणूक यात घट झालेली दिसून आली. लोक घाबरले. पाऊस पडावा म्हणून त्यांनी अनेक धार्मिक विधी केले. वर्तमानपत्रांनी त्यांना खूप प्रसिद्धी दिली.



अशा वर्तमानपत्रातील काही मनोरंजक कात्रणे मी काढून ठेविली आहेत. जिवावर संकट आले की त्यातून सुटण्यासाठी मनुष्य काहीही करतो याचे उत्तम उदाहरण त्या कात्रणातून आपल्याला पहावयास मिळते. या विधींना धार्मिक अधिष्ठान आहे की नाही हे मला माहीत नाही. काही विधींची वर्णने मी येथे देत आहे. त्यात धर्माची टवाळी करणे किंवा लोकांच्या धार्मिक भावना दुखविणे हा हेतू नाही. लोकांना आगामी दुष्काळाची किती भीती वाटत होती, पावसाच्या अभावी ते किती हवालदिल झाले होते हे आपल्या दृष्टीस आणण्यासाठी मी त्यांचा उल्लेख करीत आहे. उदाहरणार्थ, दिनांक २२ ऑगस्ट १९७२ ला माढा येथे पाऊस पडावा म्हणून कसबा पेठेतील महादेवाचे मंदिर संपूर्ण पाण्याने भरून पिंड पाण्यात बुडविली. मंदिराच्या गाभाऱ्यात सुमारे ५००० घागरी पाणी मावले .... अकरा सुवासिनींनी ओल्या वस्त्रानिशी मंदिरात पाणी घातले ! खटाव येथे दिनांक २२ ऑगस्टला दुष्काळनिवारणार्थ व पर्जन्यवृष्टी त्वरित व्हावी यासाठी लक्ष्मीनारायणाचे मंदिरात २१ सत्यनारायणाची महापूजा घालण्यात आली. ह्या सोहळ्याचे प्रमुख संयोजक पोलिसपाटील होते. अशा धार्मिक कार्यक्रमामुळे गावात पवित्र वातावरण निर्माण झाले ! दिनांक २१ ऑगस्टला नगरला गांधी मैदानातील मार्कंडेय मंदिरात ४०० स्त्रियांनी घागरीने पाणी आणून मार्कंडेयाला पूर्णपणे पाण्यात बुडवून पावसासाठी साकडे घातले. पाणी कमी पडले म्हणून पालिकेच्या टँकरनेही पाणी आणले गेले. मार्कंडेय पूर्णपणे पाण्याखाली बुडाल्याची खात्री झाल्यावर दारे बंद करून घेण्यात आली. एक तासाने पुनः दारे उघडून पाहतात तो गाभाऱ्यात पाण्याचा एकही थेंब नाही आणि मार्कंडेय कोरडा ! या चमत्कारामुळे सर्वत्र खळबळ उडाली आणि तेथे भाविकांची गर्दी लोटली ! राहुरी येथे दिनांक २७ ऑगस्ट १९७२ ला पाण्याने भरलेल्या १०१ घागरींची सवाद्य भव्य मिरवणूक काढून श्रीदत्तात्रेय यांच्या उंबराच्या झाडाला मंगलस्नान घालण्यात आले ! ऑगस्ट १९७२ च्या शेवटच्या आठवड्यात नारायणगांव येथील भागेश्वर मंदिरातील महादेवाला ग्रामस्थ भक्तांनी पाण्यात कोंडून ठेविले व सतत हरिनामाचा गजर आठवडाभर चालू ठेवला. आश्चर्य म्हणजे– भागेश्वर कोंडला, पाऊस पडला ! हरिनाम सप्ताहाच्या समाप्तीनंतर सत्यनारायणाची पूजा करण्यात आली, ८ ते १० हजार भाविकांनी ह्या महाप्रसादाचा लाभ घेतला ! दिनांक ३१ ऑगस्ट १९७२ ला खातगुण येथील २५० ग्रामस्थांनी दिंडीत सामील होऊन टाळ व पखवाज यांच्या निनादात १॥ मैल अंतरावर असलेल्या औदुंबर वृक्षाची पाणी घालून पूजा केली. दिनांक २ सप्टेंबर १९७२ ला नगर येथील मोचीगल्ली व कापडबाजारातील व्यापाऱ्यांनी पर्जन्यवृष्टी होऊन समृद्धी व्हावी

ह्या उद्देशाने विष्णुयाग केला. यज्ञास बुधवारी सकाळी प्रारंभ झाला व शुक्रवारी दुपारी पूर्णाहुती झाली...यज्ञसमाप्तीनंतर हजारो भाविकांना प्रसाद वाटण्यात आला. सायंकाळी सत्यनारायण महापूजा झाली. यज्ञाच्या निमित्ताने तीन दिवस भजनकीर्तनादी कार्यक्रम झाले! गावात गाढवांची मिरवणूक काढण्यात आली. नागपूरकडील काही भागात "बेडूक राणी ! पाणी दे ! " असे म्हणून बेडकांना विनविण्यात आले !

राजकीय, शैक्षणिक, व्यावहारिक, वैचारिक बाबतीत आघाडीवर असणारे पुणे धार्मिक बाबतीतही मागे नव्हते. दिनांक ५ सप्टेंबर १९७२ ला गंज पेठेतील पद्मशाली समाजाच्या मार्कंडेय मंदिरात श्री. ईश्वरय्या जंगमस्वामी यांनी दुष्काळ-निवारणार्थ गंगापूजन व अनुष्ठान सुरू केले. स्वामींनी एक आठवडाभर उपोषण केले. अनुष्ठाननिमित्त मंदिरातील शंकराच्या पिंडीवर अनेक महिलांनी संततधार धरून गाभारा भरलेला ठेवला !

सांगली विभागात "पर्जन्यवृष्टी होऊन भूमीला जलाचा लाभ व्हावा म्हणून व दुष्काळनिवारण व्हावे म्हणून" कृष्णा घाटावरील विष्णुमंदिराच्या परिसरात अगदी अलीकडे दिनांक २८ ते ३१ डिसेंबर १९७२ च्या चार दिवसांच्या काला-वधीत चाललेल्या पर्जन्यसूक्त पठण व महारुद्र स्वाहाकार या धार्मिक सोहळ्याचा सांगतासमारंभ ३१ डिसेंबर ७२ ला दुपारी पूर्णाहुती देऊन पूर्ण झाला. एका सुप्रसिद्ध वेदमूर्तींनी त्याचे पौरोहित्य केले होते. सोहळ्याचा संकल्प पुढीलप्रमाणे सोडला होता :

"अस्मिन् ग्रामस्थ जनानां, सकलकुटुंबानां क्षेमस्थिति आयुरारोग्य अभि-वृद्ध्यर्थम् तथा च अस्मिन् सांगली ग्रामे तथा च जिल्हे, समस्त जनस्य जलप्राशनस्य, जलाशये सुपर्जन्यस्य वृष्टिद्वारा जलवृद्ध्यर्थम्, भूमौ समस्त धान्यवृद्ध्यर्थम्, सुपर्जन्यवृष्टि कामनासिद्ध्यर्थम् तथा च अस्मिन् महाराष्ट्रराज्ये नाना पदार्थानाम् महर्गता निवारणार्थम् तथा च जलस्य, नाना धान्यादि दुष्काळता निवारणार्थम्, समस्त विश्वशांतिद्वारा उमामहेश्वरस्वरूपी श्री रुद्रदेवताप्रीत्यर्थम्, चतुर्दिनपर्यंतम् रुद्रस्य समग्र, होमपक्षेण. सग्रहमक, एकोनसप्तम्युत्तर मंत्रविभागेन श्री महारुद्र यागाख्यम् करिष्ये, ... तथा च अस्मिन् सांगलीग्रामे प्रारंभित महारुद्र यागमध्ये पर्जन्ययंत्रोपरि पर्जन्यदेवता स्थापन–पूजनपूर्वक, होमद्रव्यविकरणात् ब्राह्मणद्वारा पर्जन्यसूक्तपठणाख्यं कर्म करिष्ये ... ... "

या यज्ञाच्या चार दिवसात व पूर्णाहुतीच्या वेळी सांगली–मिरज माधव-नगर व जवळपासच्या भागातील भाविक जनता मोठ्या प्रमाणावर यज्ञदर्शनाला आली होती. २८ ब्रह्मवृंदांनी यज्ञसोहळ्यात भाग घेतला होता. दररोज हवन

पूर्ण झाल्यावर होमद्रव्ये गावाबाहेर पाऊस येण्याच्या दिशेला ठेवून पर्जन्यसूक्त पठण करण्यात येत होते. रात्री कीर्तननिरूपणाचे कार्यक्रम झाले, या सोहळचाबरोबरच नामजप व अखंडवीणा असा कार्यक्रम सांगलीवाडी विठ्ठलमंदिराच्या वारकरी मंडळींनी केला. सोहळासमाप्तीनंतर वेदमूर्ती म्हणाले : " महारुद्र स्वाहाकार व पर्जन्यसूक्तपठण केल्यावर पर्जन्यवृष्टी होते असा अनुभव आहे. यज्ञाचा प्रभाव ४१ दिवस असतो. या काळात पर्जन्यवृष्टी होईल असा मला विश्वास वाटतो ! "

पण पुढील ८२ दिवसातही वरुणदेवता प्रसन्न झाली नाही ! अवर्षण सातत्याने चालू होते !

ह्या दुष्काळग्रस्त कालावधीत संगीतज्ञांचा असहकार प्रकर्षाने जाणवला. संगीतामुळे मूक भावनांना वाचा फुटते. जीर्ण वृक्षांना पालवी फुटते, गाईह्मशी अधिक दूध देतात; धान्यही अधिक पिकते म्हणे ! ढगांना चाळवणारे, वाऱ्यांना वळविणारे, आर्द्रतेला आळविणारे राग भारतीय संगीतशास्त्रात उपलब्ध आहेत असेही अभिमानाने सांगण्यात येते. मग एकाही संगीतज्ञाने मेघमल्हार, खट नटमल्हार, मियाँमल्हार, जीवनपुरी यासारखे राग गाण्यासाठी एखाद्या पर्जन्य संगीत सप्ताहाचे नियोजन का केले नाही याचेच मला आश्चर्य वाटते. कै. पं. ओंकारनाथ ठाकुर या सुप्रसिद्ध गायकाच्या नेतृत्वाखाली असे संगीतसमारंभ मोठ्या थाटाने साजरे होत !

विद्यमान अवर्षणकाळातच " सकाळ " मध्ये आलेल्या एका पत्रामुळे माझे लक्ष " सहदेव–भाडळी मत " या ग्रंथाकडे वेधिले आहे. " यंदा पावसाने दडी का मारली ? " हे त्या पत्रकाचे शीर्षक होते ! " आषाढी एकादशी शनिवारी, रविवारी अथवा मंगळवारी आली असता, पाऊस एक महिनाभर लांबून सर्वत्र महागाई वाढते, " हे सहदेवभाडळीचे मत उद्धृत करून, पत्रलेखक म्हणतो : पावसाबाबतचे एवढे अचूक निदान आपल्याच पूर्वजांनी लिहून ठेवले असतानाही आपण त्याची किंचित दखल घेत नाही ही खेदाची गोष्ट आहे. यंदा दोन्ही आषाढी एकादशी शनिवारीच होत्या ! नियमित पडणाऱ्या पावसाने महिन्याभरात दडी मारून नंतर तोंड उघडले. महागाई वाढलेली तर आपण बघतोच आहोत ! " हे पत्र दिनांक २६ ऑगस्ट १९७२ ला प्रसिद्ध झाले ! माझ्या व्यवसायातील माझ्या सहकाऱ्यांना त्यातील शोध फार महत्त्वाचा वाटेल याबद्दल मला शंका नाही !

केवळ धार्मिक आणि सांस्कृतिक मार्गांनीच पाऊस मिळवून ऊर्जानिर्मिती व धान्योत्पादन करावयाचे असेल तर आपल्याला अनेक वैशिष्ट्यपूर्ण देवांची

अनुक्रमणिका

उपासना– प्रार्थना– पूजा करावी लागेल. उदाहरणार्थ, समुद्र हटवून आम्हाला "शेतीसाठी जमीन दे" म्हणून परशुरामाला आळवावे लागेल; कुबेराकडून बी-बियाणे, बलरामाकडून नांगर, त्याला फाळ लावण्यासाठी शंकराकडून त्रिशूळ, यमाचा रेडा, शिवाचा नंदी (ज्याला आता पुढच्या निवडणुकीपर्यंत काम नाही), इंद्र, वरुणदेवता किंवा मेघराजाकडून पाणी, सूर्याकडून भरपूर प्रकाश व उष्णता इत्यादी सामग्रीचे दैवी दान पदरी पाडण्यासाठी संगीतमय वातावरणात ह्या सर्व देवांवर भक्तिसुमने उधळावी लागतील —— त्यांची उपासना करावी लागेल.

आपण स्वतःला हसायचे कारण नाही. भारतेतर देशातही पावसासाठी धार्मिक विधी व उपासनेचे विविध प्रकार अवलंबिले जात. प्राचीन ग्रीस आणि रोममध्ये झॉईस (Zous) आणि ज्युपिटर ह्या पर्जन्यदात्या देवता होत्या. ओक वृक्ष हे मानवांना पर्जन्य देणारे दैवी दान समजण्यात येत होते. अवर्षणकालात पाऊस पडावा म्हणून हे लोक ओक वृक्षाच्या फांद्या पाण्यात बुडवून ठेवीत. रोममध्ये पर्जन्यदेवतेच्या मूर्ती टायबर नदीत सोडीत. पावसासाठी टॉयटन लोकात विवस्त्र मुलीला अभ्यंगस्नान घालण्याची पद्धत होती, तर सेल्टिक (Celtic) लोक पावसासाठी जलपृष्ठे काठ्यांनी बडवीत. काही लोक दगड ओले करून ढगांच्या दिशेने हवेत भिरकावीत. उत्तर अमेरिकेतील रेडइंडियन लोक विधीपूर्वक नृत्य करीत, प्रार्थनागीते गात, देवळात घंटानाद सातत्याने चालू ठेवीत. अडला नारायण गाढवाचे पाय धरी; क्वचित् ठिकाणी पावसासाठी गाढवांची पूजा होत असे !

ह्या सर्व विवेचनावरून अधूनमधून अवर्षणजन्य दुष्काळ मानवजातीच्या पाचवीला पूजलेले आहेत असे दिसते. दुष्काळ अटळ आहेत. दुष्काळ पडू नये. पण यावर्षी तो पडला. पुढेही पडेल. तेव्हा दुष्काळाची समस्या कायमची सोडवायला आपल्याजवळ काही प्रभावी तोडगा आहे का ? असा प्रश्न येथे उपस्थित होतो. दिनांक १० मार्च १९७३ ला नासिकजवळ महाराष्ट्राच्या मुख्यमंत्र्यांनी आळंदी धरणाचे भूमिपूजन केले. त्यानंतर ते मखमलाबाद येथे गेले आणि शेतकऱ्यांच्या प्रचंड मेळाव्यासमोर भाषण करताना म्हणाले : "महाराष्ट्रात जेवढी म्हणून लहान व मध्यम धरणे होणे शक्य आहे तेवढी धरणे पुढील दहा वर्षात पूर्ण झालेली किंवा पूर्ण होत आलेली दिसतील. तसेच पुढील दहा वर्षात पाच लाख विहिरी व दहा हजार पाझर तलाव करण्याचा आमचा संकल्प आहे. यासाठी २००० कोटी रुपये लागणार आहेत...महाराष्ट्रातील पाण्याची टंचाई लक्षात घेता चौथ्या व पांचव्या पंचवार्षिक योजनेत छोट्या व मध्यम धरण योजनांना प्राधान्य

अनुक्रमणिका

दिले आहे. आता धरणांसाठी चळवळी व मोर्चांची गरज नाही." केंद्रिय मंत्रिमंडळात गंगेचे पाणी कावेरीला मिळवून भारतात एक प्रचंड जलव्यूह निर्माण करण्याच्या योजना आखल्या जात आहेत. माझ्यामते ह्या योजना म्हणजे "युटोपियन आयडियल," अव्यावहारिक काल्पनिक आदर्श किंवा कधीही साकार न होणारे स्वप्न आहे. केवळ ह्याच मार्गांनी देशाच्या पाण्याचा प्रश्न सुटणार नाही.

दुष्काळावर कायमची मात करण्यासाठी अनेक उपायांचा एकाच वेळी अवलंब करणे योग्य होईल. ते उपाय असे : (१) जंगले तोडण्यावर प्रभावी बंदी घालणे. जंगलांचा विकास करणे, पद्धतशीर रीतीनी ती वाढविणे व स्थानिक पर्जन्यात भर घालणे. (२) नद्यांवर धरणे बांधून कालव्याच्या साह्याने पिकांना पाणी देणे. (३) पावसाचे पाणी अनेक ठिकाणी साचवून त्याचा काटकसरीने वापर करणे. जलाशयातील बाष्पीभवनाची त्वरा मंद करणे. (४) भूमि-अंतर्गत जलाचा शोध घेऊन, शोषकयंत्रे, विहिरी, पाझरतलाव व नलिका कूपांच्या साह्याने ते पाणी वर आणून वापरणे. (५) पिकांवर व झाडांवर अधूनमधून पाणी फवारणे. (६) समुद्राच्या पाण्यातील क्षार व लवणे रासायनिक व भौतिक क्रियांनी काढून घेऊन ते गोड पाणी यंत्रांच्या साह्याने समुद्रापासून दूर असलेल्या शहरांना पुरविणे. (७) कृत्रिम पर्जन्याचे प्रयोग करून ढगातून पाणी खेचून घेणे आणि पाण्याची निकड भागविणे.

रॉकेट, विमाने, रेडार, गणकयंत्रे, सिल्व्हर आयोडाइड, अतिशीतित शुष्क बर्फ (फरोझन कार्बनडाय ऑक्साइड), स्वयंचलित स्वयंविस्फोटक फुगे, क्षेपणयंत्रे, जनरेटर कॉम्प्रेसर मशीन, इत्यादी चित्तवेधक सामग्रीने सज्ज असलेल्या कृत्रिम पर्जन्याच्या भव्य, प्रतिष्ठित. आकर्षक, फॅशनेबल पद्धतीला प्राधान्य किंवा अग्रेसरत्व न देता मी तिचा क्रमांक शेवटी लावला याचे अनेकांना अत्यंत आश्चर्य वाटेल. एखादा मोगल बादशहा एकाएकी पदच्युत करण्यासारखा काहींना हा प्रकार वाटेल. पण ते योग्य आहे असे पूर्ण विचारांती मला वाटते. हे माझे वैयक्तिक मत आहे.

वनसंपदा हे राष्ट्रीय धन आहे. वनसंरक्षणासाठी भारत सरकार प्रतिवर्षी २२ कोटी रुपये खर्च करते पण त्यापासून फक्त १३० कोटी रुपयांचे उत्पन्न सरकारला मिळते. जागतिक जंगलांच्या मानाने भारतीय जंगले दारिद्र्यावस्थेत अविकसित स्थितीत आहेत. वास्तविक भारतात जंगलांचा विकास व्हावयास हवा, पण गेल्या काही वर्षांत भारतात प्रचंड प्रमाणावर जंगलतोड झाली आहे. पावसाचे प्रमाण काही ठिकाणी कमी होण्यास ही घटना कारणीभूत होणे शक्य आहे. "Every time a tree is felled, the country dies a

little." "जो एकामागून एक अशी झाडे तोडतो तो देशाला मृत्यूप्रत नेत असतो," अशा शब्दात पाश्चात्य सुधारलेल्या राष्ट्रात वृक्षांबद्दलचा आदर, उपयुक्ततेची जाणीव व त्यांच्या संवर्धनाची काळजी व्यक्त केली जाते. ज्या देशात निदान ⅓ पृष्ठभाग वृक्षाच्छादित नसेल तर त्या देशाला दीर्घायुष्य लाभणे दुरापास्त आहे. केवळ इंधनासाठी किंवा फर्निचरची हौस भागविण्यासाठी वन्य झाडे तोडून त्यांच्या लाकडांचा उपयोग करणे म्हणजे देशद्रोहच. वनांतील झाडांचे संवर्धन व विकास केला आणि ती नागरी वस्तीतही वाढविली, तर ती झाडे अनेकविध प्रकारांनी मानवाच्या व राष्ट्राच्या उपयोगी पडतात. झाडांच्या रांगा पवनगतिरोधक असतात. द्रुतगती वाऱ्यांमुळे बाष्पीभवनाची त्वरा वाढते. त्यामुळे जमिनी कोरड्या पडतात. झाडे, पिके वाळ लागतात. त्यांना जर वेळीच पाणी मिळाले नाही तर वनस्पतींचा विनाश होतो, आणि सुपीक जमिनीचे अपक्षरण (erosion) होते, तिची उत्पादनक्षमता कमी होते. शेतांच्या भोवती किंवा अधूनमधून झाडांच्या रांगा लावल्या तर वाऱ्यांची गती खुंटते, जमिनीतील बाष्प जमिनीवरच राहते. ते पिकांच्या उपयोगी पडते. झाडांची मुळे खूप खोलवर जातात. त्यामुळे महापूर आले तरी जमिनीच्या सुपीक थरांचे स्थानांतर होत नाही. झाडांचा पाचोळा जमिनीवर पडतो. कालांतराने ह्या पालापाचोळ्याचे खतात रूपांतर होते, जमिनीची सुपीकता वाढते. झाडे कार्बन डाय ऑक्साइडचे विगमन (dissociation) करतात; स्वसंवर्धनासाठी कार्बन ठेवून घेऊन प्राणिमात्रांच्या श्वसनक्रियेसाठी तो ऑक्सिजन उपलब्ध करून देतात. जंगलातील उंच झाडे वातावरणात लहान लहान आवर्त निर्माण करून ढगांतील पर्जन्य आकर्षून घेऊ शकतात. जंगलांमुळे स्थानिक पर्जन्यात २० टक्के वाढ होते असे रशियन शास्त्रज्ञांनी नुकतेच सिद्ध केले आहे. वनस्पतींनी आच्छादिलेल्या क्षेत्रांवर तपमानाचे मंदायन होते, प्रखर सूर्यप्रकाशाची व उन्हाची तिरीप, तीव्रता कमी होते. शास्त्रीय दृष्ट्या झाडांची उपयुक्तता असीमित आहे. सध्याचे युग हे गगनभेदी विघ्नातक घोषणांचे युग आहे : "Save the tree, Save the country", "Let the trees live if yon love your country", असे दोन उपदेशपर घोषमंत्र "टाटास्टील" ने सुचविले आहेत. शास्त्रज्ञांना ही वाक्ये अत्यंत सार्थ व महत्वपूर्ण वाटतील अशी माझी निश्चिती आहे.

आपण पाण्यासाठी मुख्यत्वेकरून पावसाळ्यात पडणाऱ्या पावसावरच अवलंबून असतो. बरेचसे पाणी नद्यांना मिळते व शेवटी ते समुद्राकडे निघून जाते. थोडेसे पाणी जलाशयांत साठते व जमिनीत मुरते. हेच पाणी आपण पर्जन्यरहित ऋतूंत पुढचा पावसाळा येईपर्यंत वापरतो. नद्यांतून समुद्राकडे जाणाऱ्या पाण्याला

अनुक्रमणिका

मध्ये मध्ये धरणे बांधून अनेक जलाशय निर्माण केले आणि त्यांतून काढलेल्या कालव्यातून ते पाणी नियमितपणे पिकांना दिले तर पाण्याची समस्या बऱ्याच अंशी सोडविता येईल आणि अधिक धान्यनिर्मिती होऊ शकेल.

जलाशय बांधताना ती क्षेत्रे पूर्ण निरीक्षणांती व सूक्ष्म अभ्यासांती निवडावी लागतील. नाहीतर भूकंप घडून येतील आणि निरर्थक वाद निर्माण होतील ! नुकतेच घडलेले कोयनानगरचे उदाहरण आपल्यासमोर आहेच !

उन्हाळ्यात व हिवाळ्यात दिवसा बाष्पीभवन मोठ्या प्रमाणावर होते आणि जलाशयांतील पाण्याचा बराच मोठा अंश वातावरणात निसटतो. ही क्रिया थांबविण्यासाठी जलाशयांतील पाण्याच्या पृष्ठभागावर ऑक्टॅडेकॅनॉल आणि हेक्झॅडेकॅनॉल सारखे दीर्घशृंखलायुक्त सरालिक अल्कोहोल (लाँगचेन फॅटी अल्कोहोल) पसरवितात त्यामुळे पाण्याच्या पृष्ठभागावर एकरेणव पटल किंवा तवंग (मॉनोमॉलेक्युलर फिल्म) निर्माण होतो, बाष्पीभवनक्रिया ९ ते २५ टक्यांनी मंदावते आणि पाण्याची मोठ्या प्रमाणावर बचत होते.

जमिनीतून पाणी शोषून घेतल्याशिवाय आणि ते बाष्पोच्छ्वासाच्या रूपाने हवेत फेकल्याशिवाय झाडे वाढू शकत नाहीत. बाष्पोच्छ्वासाची त्वरा झाडाला मिळणाऱ्या सूर्यप्रकाशाबरोबर व उष्णतेवर अवलंबून असते. जोमाने वाढणाऱ्या झाडात सूर्यापासून मिळणाऱ्या उष्णतेत आणि झाडांनी उत्सर्जित केलेल्या जल-बाष्पात संतुलन नांदत असते. अनावृष्टीच्या काळात हे संतुलन विस्कळित होते. झाडांना ह्या वेळी जर पुरेसे पाणी मिळाले नाही तर त्यांची वाढ खुंटते. अशा परिस्थितीत जलसिंचनयोजना अत्यंत उपयुक्त ठरतात. वनस्पतींच्या बाबतीत जलसिंचनाने मृत्तिकेला आणि सभोवतालच्या हवेला आवश्यक असलेले जलबाष्प मिळते. जलवायुमानाचे रूपांतर करण्याच्या ज्या काही पद्धती मानवाने शोधून काढल्या आहेत त्यात जलसिंचनपद्धतीचा पहिला क्रमांक लागतो. धान्यनिर्मितीत त्यामुळे आश्चर्यकारक प्रगती होते. भारतात एकूण ४१ कोटी एकर जमीन पिकांखाली आहे. त्यापैकी जलसिंचनयोजना अधिक प्रमाणावर यशस्वी करावयाला हव्यात हाच त्याचा अर्थ !

भूमिअंतर्गत पाण्याचा तज्ज्ञांकडून शोध घेऊन ते पाणी आपण अनेक उपायांनी पृष्ठभागावर आणू शकतो आणि शेतीला पुरवू शकतो. महाराष्ट्रात बरेच भूमिगत पाणी आहे.

पृथ्वीवर अमाप पाणी आहे. त्यातील ९७ टक्के समुद्रांत आणि महा-सागरात आहे. गोड पाणी फक्त ३ टक्के. त्यातील $2\frac{1}{4}$ टक्के ध्रुवीय हिमाच्छादित प्रदेशात कायमचे अडकून पडलेले असते. उर्वरित पाऊण टक्का

अनुक्रमणिका

पाण्याचा $\frac{१}{१०}$ भाग वातावरणात, $\frac{१}{३}$ नद्यात व सरोवरात व बाकीचे भूमिगत झालेले असते! सबंध पृथ्वीवरील भूमिगत पाणी साधारणपणे फक्त ३७५०० घन किमी. इतके असावे! हेच पाणी अधिकतम प्रमाणात वापरता यावे म्हणून आपण जिवाचा आटापिटा करीत आहोत!

आणि म्हणूनच मला वाटते की समुद्राचे असीमित खारे पाणी शुद्ध व गोड करून घेऊन आपल्यापुढील पाण्याच्या अभावामुळे निर्माण होणाऱ्या समस्या आपण कायमच्या सोडवून घ्याव्यात. सौर ऊर्जा वापरून, बाष्पीभवनाने सागरी पाण्याचे गोड पाण्यात रूपांतर करून, ते गोड पाणी किनारपट्टीपासून दूर असलेल्या शहरांपर्यंत पोचविण्याच्या योजना आताच आखणे आपल्याला हितावह ठरेल. परिणामी, आपण पाण्यासाठी सूर्याकडे व सागरदेवतेकडे धाव घेणारच आहोत. आत्ताच त्या उद्योगांना आपण का लागू नये ?

महाराष्ट्राच्या भौगोलिक पर्जन्यवितरणाचे एक वैशिष्टच आहे. सह्याद्री पर्वताच्या रांगा पर्जन्यवाहक वातप्रवाहांच्या मार्गांत प्रलंब दिशेने येत असल्यामुळे अनुवात पार्श्वावरील काही ठिकाणी वर्षातून २०० ते ५०० सेंमी. पाऊस पडतो, तर वातविमुख क्षेत्रांवर केवळ १०–३० सेंमी. इतका पाऊस पडतो. दुष्काळाचा फटका वातविमुख क्षेत्रांनाच बसतो. कोकणात पावसाळ्यात अतोनात पाऊस पडत असला तरी बहुतेक सर्व पाणी अरबी समुद्रात परत जाते. हे थांबविण्यासाठी व ते पाणी वापरण्यासाठी, अनेक ठिकाणी पर्वतमाथ्यावरील शिखरे छाटून खालचा पृष्ठभाग समतल करून तेथे बहुसंख्येने पाण्याचे तलाव निर्माण करावे असे मला वाटते. पर्वतीय (orographic – ऑरोग्रॅफिक) वृष्टीचे आणखी एक वैशिष्टच आहे : पर्वतांच्या अनुवात बाजूवर ठराविक उंचीपर्यंत उंचीप्रमाणे वृष्टीचे प्रमाण वाढत असते. सह्याद्रीच्या घाटमाथ्यावर पर्जन्याधिक्य आढळते त्याचे कारण हेच. पावसाळ्यात हे तलाव लवकर भरतील. त्यांच्या उंचीचा फायदा घेऊन जलविद्युत्‌निर्मितिप्रकल्प व जलसिंचन योजना आपल्याला कार्यवाहीत आणता येतील. माझ्या ह्या दोन्ही कल्पना आपल्याला "युटोपियन आयडियल" सारख्या वाटतील पण कधी तरी त्या अस्तित्वात येतील यात संदेह नाही!

अवर्षणावर अत्यंत प्रभावी उपाय म्हणजे कृत्रिम पर्जन्य. ह्या प्रकारावर इतके बोलले गेले आहे, इतके लिहिले गेले की कृत्रिम पर्जन्य ही एक "सुपरबझार" मधील कॉस्मेटिक किंवा सौंदर्यप्रसाधनाच्या विभागात ठेवलेली विकाऊ वस्तू आहे असेच लोकांना वाटावे. वस्तुस्थिती तशी नाही.

आकाशात अनेक ढग आले तरी सर्वच वेळी सर्व ढगातून पाऊस पडत नाही हे आपण नेहमी पाहतोच. असंख्य आर्द्रताग्राही (जलशोषक) पदार्थांच्या कणांवर जलबाष्पाचे संघनन झाल्यामुळे ढग निर्माण होतात. मेघकणांचा व्यास २ पासून ४० मायक्रॉन्सपर्यंत किंवा साधारणपणे २० मायक्रॉन्स्‌पेक्षा कमी असतो आणि त्यांचा पतनवेग प्रतिसेकंदाला एकशतांश ते ५ सें. मी. इतका लहान असतो. म्हणून ते कण पर्जन्यरूपाने खाली पडू शकत नाहीत. वाऱ्यांच्या उदग्र व क्षैतिज प्रवाहांबरोबर ते ढगात इतस्ततः भ्रमण करीत असतात. मंदतुषार-वृष्टीत जलकणांचा आकार किंवा व्यास २०० मायक्रॉन्स्‌पेक्षा अधिक असतो. पावसाच्या थेंबांचा व्यास किंवा आकार ६००० मायक्रॉन्स् किंवा ६ मिमी असतो. त्यांचा पतनवेग प्रतिसेकंदाला ७० सें मी. ते ९ मीटर्स इतका असू शकतो. मेघकण, तुषारकण आणि वृष्टिकण यांत फक्त आकाराचाच फरक असतो. मेघकण वाढवून मोठा केला की पाऊस पाडणे शक्य होते. त्यासाठी शीतित बर्फाचे कण, सिल्व्हर आयोडाइड, पोटॅश आयोडाइड किंवा संगजिरा व मीठ यांचे मिश्रण ढगात सोडतात. त्यामुळे काही ढग खूप उंच वाढू लागतात, त्यांत संक्षोभविक्षोभ–प्रक्षोभ वाढतो, त्यांचे स्वरूप बदलते, ते अस्थिर होतात. थेंबांचा आकार वाढतो. त्यांचा पतनवेग ढगातील उदग्र प्रवाहांच्या वेगांपेक्षा अधिक झाला की ते थेंब पर्जन्यरूपाने खाली पडू लागतात. त्यामुळे अधःप्रवाह निर्माण होतात. कधीकधी त्यांना द्रुतप्रवेगी चंडवातांचे स्वरूप येते.

आणि अशा रीतीने "आम्ही हवा तितका पाऊस पाहिजे त्या ठिकाणी पाडू शकतो, गारांची वादळे शमवू शकतो, धुकी वितळवू शकतो, चक्रीवादळांची तीव्रता कमी करून त्यांतील वाऱ्यांचा वेग मंदावू शकतो" असा दावा हे "पाणीवाले शास्त्रज्ञ" करतात !

कृत्रिम पर्जन्यासाठी प्रायोगिक मेघांची संपूर्ण निरीक्षणे आवश्यक असतात. ढगांची उंची, त्यांच्या विविध भागांत तपमानाचे वितरण, आर्द्रतेचे वितरण, एकक आकारमानात मेघकणांची संख्या व त्यांच्या आकारांच्या अभिसीमा, संशीत केंद्रिकांची संख्या (फरीझिंग न्यूक्लिया), त्यांच्या आकारांचे वितरण, त्यांची निर्मितित्वरा, बदलत्या तपमानाप्रमाणे त्यांच्या गुणधर्मांत घडून येणारे फरक, पर्जन्यबिंदूंची संख्या व त्यांचा भ्रमणवेग, या सर्व घटकांची पूर्ण माहिती ढगांचे यशस्वीरीत्या जलीकरण करण्यासाठी सुरुवातीला हवी असते. अशा निरीक्षणांसाठी सध्या सर्वच साधने व उपकरणे उपलब्ध नाहीत. कृत्रिम रीतीने पाऊस पाडण्याच्या प्रयोगांचे यश सीमित असते ते ह्या कारणामुळे !

अनुक्रमणिका

"जागतिक वातावरणवैज्ञानिक संघटने"ने कृत्रिम पर्जन्याच्या अनेक प्रयोगांची शास्त्रीय अन्वीक्षा केली आहे. "कृत्रिम रीतीने हवामान किंवा जलवायुमान बदलण्याच्या प्रयोगाचे यश मर्यादित आहे. हवामानाचे रूपांतरण करण्याचे शास्त्र अजून प्रायोगिक अवस्थेत आहे. या बाबतीत खूपच ध्येयनिष्ठ व वस्तुनिष्ठ संशोधन करणे आवश्यक आहे," असे मत W. M. O. ने अधिकृतरीत्या दिले आहे.

भारतात कृत्रिम पर्जन्याचे प्रयोग इ. स. १९५२ मध्ये कै. डॉ. एस्. के. बॅनर्जी यांनी कलकत्ता येथे, इ. स. १९६६ मध्ये प्रा. एस्. के. घोस यांनी पाटणा येथे आणि पुण्याचे डॉ. रमणमूर्ति आणि त्यांचे सहकारी यांनी इ. स. १९५७ ते १९६६ च्या कालावधीत उत्तर भारतात दिल्ली, आग्रा व जयपूर येथे व दक्षिण भारतात मुन्नार येथे केले. त्यांच्या अनुमानाप्रमाणे, अशा प्रयोगामुळे पावसात ४० टक्के वाढ होऊ शकते. येत्या पावसाळ्यात कृत्रिम पर्जन्याचे प्रयोग पुनः होणार आहेत. त्यातून काय निष्पन्न होते ते पाहू या.

अमेरिकेत इ. स. १९७१ साली दक्षिणफ्लोरिडा, टेक्सस, अँरिझोना आणि ओक्लाहामा येथे तीव्र दुष्काळ पडला, तेव्हा तेथील लोकांनी "कसेही करा पण ढगात पर्जन्यदायक बीजुके पेरून आमच्या तृषार्त जमिनींना पाणी द्या" अशी वातावरणविज्ञांना विनंती केली. त्यांनी शासनाची परवानगी घेऊन दिनांक ७ मे १९७१ ला प्रयोग केले आणि बराच (१०००० एकर–फीट) पाऊस पाडला. अमेरिकेने कृत्रिम पर्जन्याच्या बाबतीत खूप प्रगती केली आहे. त्यांच्या पद्धती आर्थिक दृष्टचा हितकारक आहेत. फ्लोरिडामध्ये पाडलेल्या पावसामुळे खर्च–आणि–तत्कालिक नफा यांचे गुणोत्तर १ : ३२ असे पडले ! भारताने हे तंत्र अवलंबिले पाहिजे !



श्री. माणिक गणेश टोळे

" आइन्स्टाइनचा सापेक्षतावाद आणि संतप्रणीत ईश्वरप्राप्तीचे मार्ग"

वरील अगदी भिन्न विषयात असू शकणाऱ्या संबंधाचा संशय यामुळे वाचकाना प्रथमदर्शनीच अचंबा वाटणे शक्य आहे; पुन्हा सापेक्षतावादाच्या जनकानीच जेथे त्याचा वादाचा व नीतिविषयक किंवा ईश्वरविषयक ज्ञानाचा संबंध नाही असे म्हटलेले ज्याना ठाऊक आहे अशांना तर वरील मथळा दुर्बोधही वाटेल.

तथापि प्रस्तुत लेखकास वरील दोन विषयात पायाभूत असलेल्या निर्णयामध्ये काही साम्यस्थळे आढळतात ती कशी व कोठे आहेत हेच या लेखात त्रोटकरीत्या मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. तो वाचकांना पटेलच असे नाही पण लेखकाच्या विचाराची दिशा समजून घेण्याचा प्रयत्न व्हावा ही अपेक्षा आहे.

सापेक्षतावाद हा भौतिकीतील एक फार श्रेष्ठ व समजण्यास बराच कठीण असा भाग असून तो आता पुष्कळच जुना झालेला आहे. त्यातील अवकाश, कालासंबंधीच्या कल्पना व त्यावर आधारलेला तर्कशुद्ध विस्तार हा बुद्धीच्या विलासाचा एक उत्कृष्ट नमुना आहे, असे निर्विवादपणे म्हणावेच लागेल. त्या विषयाच्या अभ्यासूंना तर तो नवनवीन कल्पनांचा झराच वाटतो व म्हणून कायम आनंदाचा ठेवा आहे असे वाटते. त्यातील मूलग्राही कल्पनांचा जिवंतपणा व ताजेपणा हा तर नितांतरम्य आहे. कल्पनांचा जिवंतपणा व ताजेपणा हा कोणालाही आकर्षक वाटेलच वाटेल पण त्यांचा, उपयुक्तपणा व सभोवती वावरणारी प्रमेये सोडविण्याचे त्यांचे सामर्थ्य व ह्याहीपेक्षा पुढे होऊ शकणाऱ्या घटना वर्तविण्याची त्यांची पात्रता ह्या गोष्टीकडे शास्त्रे कटाक्षाने पहात असतात. आणि कसोटींना उतरल्यानंतरच अशा कल्पना प्रमाणभूत म्हणून संग्राह्य होतात. सापेक्षतावाद विशेषतः त्याचा प्रथम भाग– मर्यादित भाग– असा सर्व कसोट्यातून यशस्वीपणे पार पडलेला आहे असे अनेक नामवंत शास्त्रज्ञांचे मत आहे, आणि म्हणून तो एक प्रमाणभूत वाद म्हणून गणला गेला आहे.

प्रस्तुत विषयाला अवश्य लागणारे येवढेच लक्षात घेता सापेक्षतावादासंबंधी थोडक्यात असे लिहिता येते :





सापेक्षतावादाची मूलभूत कल्पना ही की कोणतीही गती ही नेहमी सापेक्षच असते. नकारात्मकरीत्या हीच कल्पना स्पष्ट करावयाची झाल्यास "विश्वात केवल व स्वयंभू गती असणे शक्य नाही" अशारीतीने मांडता येते. किंवा कोणत्याही निर्देशक-व्यूहाच्या गतीला कोणत्याही क्षणी शून्यत्व-गतिशून्यता-आणता येण्याची शक्यता काही अटींवर अवलंबून असते. अशा-रीतीनेही मांडता येते. याच्या जोडीला प्रकाशवेग, मात्र हा केव्हाही, कोठेही व कशाही रीतीने परस्पराशी स्थिर सापेक्ष वेगाने जात असलेल्या कोणत्याही संदर्भ व्यूहात मोजला तरी तोच तो येतो ही प्रयोगसिद्ध गोष्ट गृहीत धरली तर अवकाश व काल ह्या कल्पना पूर्वीप्रमाणे स्वतंत्र व परस्परापासून भिन्न राहात नाहीत. दर्शविलेल्या विधानाप्रमाणे व गृहीताप्रमाणे त्या कल्पना सदोदित एकमेकाशी निगडितच राहतात. पूर्वीच्या अवकाश व काल या ऐवजी अवकाश-काल ही संज्ञा त्या कल्पनाना दिली जाते. गणितदृष्टचा या कल्पनांची चतुर्मित व्यूहात मांडणी करणे फारच उपयुक्त झाले आहे.

या विश्वात जे काही घडते आहे असे वाटते त्यांना घटना असे नाव दिल्यास, कोणत्याही दोन घटनातील अंतराचा उल्लेख घटनांतर (किंवा दिक्कालावकाश) या नावाने केला जातो. सापेक्षतावादाच्या प्रथम भागात म्हणजे मर्यादित सापेक्षता-वादात, हे घटनांतर त्या भागातील प्रचलित "मिन्कौस्की" विश्वात कोणत्याही निरीक्षकाला तेच ते एकरूप व एकमूल्य दिसत असते, असे गणिताधारे सिद्ध करता येते. मात्र असे विश्व सपाट असून त्यात वस्तुमान जवळ जवळ नसते असे मानले आहे व निरीक्षकाला कोणताही पण स्थिरसापेक्षवेग असून तो त्याच दोन घटना पहात असतो असे धरले आहे. तसेच वस्तुमान व ऊर्जा ही एकाच गोष्टीची भिन्न रूपे असून ती एकमेकात एका समीकरणाने रूपांतरित करता येतात असा फारच महत्त्वाचा निष्कर्ष निघतो.

परंतु प्रत्यक्ष विश्वात की जेथे वस्तुमान सर्वत्र सम प्रमाणात विभागले गेले आहे असे गृहीत धरले तर त्यातील घटनांतराचे मूल्य व स्वरूप काढण्याचे एक समीकरण-एका विशिष्ट व क्लिष्ट गणिताधारे–प्रस्थापित झाले आहे. त्या घटनां-तराचे स्वरूप (किंवा गणिती रूप) एकच असते पण मूल्ये मात्र भिन्न भिन्न प्रवेगाने संचार करणाऱ्या निरीक्षकाला मिन्कौस्की विश्वातील निरीक्षकापेक्षा वेगवेगळी वाटतात. ह्या प्रत्यक्ष विश्वात संचार करणाऱ्या कोणत्याही निरीक्षकाला घटनांतर एकरूप खरे पण भिन्न मूल्य वाटण्याचे कारण म्हणजे वस्तुमान होय. ह्या वस्तुमानामुळे अवकाश-कालाला वक्रता प्राप्त होते व ह्या वक्रतेमुळेच वस्तुमानात आकर्षण आहे असा या विश्वातील निरीक्षकाचा समज वा ग्रह होतो. सापेक्षतावादाच्या दुसऱ्या

भागात– याला व्यापक सापेक्षतावाद– म्हणतात काही तर्कशुद्ध गोष्टी जमेस धरून निघालेला हा अत्यंत महत्त्वाचा असा निष्कर्ष आहे.

थोडक्यात मर्यादित सापेक्षतावादाच्या विश्वातील क्षेत्रात संचार करणाऱ्या निरीक्षकाला दोन घटनामधील अंतराचे मूल्य व स्वरूप हे एकच एक आहे असे वाटते तर व्यापक सापेक्षतावादातील सिद्धांतानुरूप संभवणाऱ्या विश्वातील (ही अनेकानेक विश्वे आहेत) घटनांतराची मूल्ये निरीक्षकाला भिन्नमूल्य पण एकरूप वाटत राहतात. ह्या भिन्न मूल्यांचे कारण निरीक्षक गुरुत्वाकर्षणात आहे असे मानतो; खरे म्हणजे वस्तुमानामुळे अवकाश-कालाला वक्रता प्राप्त झाल्यामुळे मूल्य भिन्न आलेले असते.

न्यूटनने वस्तुमानामुळेच गुरुत्वाकर्षण होते असे मानले तर आइन्स्टाइनने वस्तुमानामुळे अवकाश-कालाला वक्रता आल्यामुळे आकर्षण दिसते असे दाखवून दिले.

आता सापेक्षतावादाच्या एका भागात संचार करणाऱ्या निरीक्षकाला दोन घटनामधील अंतर एकरूप व एकमूल्य वाटणे व दुसऱ्या भागात तेच एकरूप व भिन्न मूल्य, पण आकर्षणाची जाणीव वाटणे ह्या गोष्टींचा सर्वत्र एकत्वाचा अनुभव व कसल्यातरी आकर्षणाची– म्हणू या ईश्वरविषयक आकर्षणाची संवेदना– जाणीव होणे असा अर्थ केला व मानला तर संत लोकानी सांगितलेल्या ईश्वरप्राप्तीच्या मार्गाचा खुलासा होतो व या दोन विषयात मूलतः कसे साम्य आहे हेही पण कळून येते.

यासाठी संतांनी सांगितलेल्या मार्गाचा गोषवारा पाहू. जगातील कोणत्याही देशातील व कालखंडातील थोर म्हणून गणलेल्या संतांनी ईश्वरप्राप्तीचे मार्ग म्हणून निस्सीम भक्ती, उपासना व ईश्वराच्या (त्याची नावे काहीही असोत) नामाचा सतत जप हेच प्रामुख्याने सांगितले आहेत. भरत खंडात होऊन गेलेल्या थोर थोर संतानी नामाचा महिमा तर अगाध रीतीने वर्णन केला असून ह्याबाबतीत त्यांच्यात दुमत सापडणे कठीण आहे. काही तांत्रिक भेद देश काल भिन्नत्वामुळे आढळतील पण अखेर नामाचा प्रभाव व त्यांचे फल सर्वांनी एकाच प्रकारानी वर्णन केले आहे.

ह्या मार्गाचे मनापासून अवलंब करणाऱ्याला एकत्वाचा व ईश्वरप्राप्तीचा (ईश्वरी साक्षात्काराचा) अनुभव मिळतोच मिळतो असे छातीठोकपणे संतांनी कोणत्या तत्त्वाच्या पुरेपूर विश्वासावर हे म्हटलेले आहे असा प्रश्न पडतो. एक नव्हे दोन नव्हे, अनेकानेक संतश्रेष्ठांनी आपापल्या विशाल बुद्धिसामर्थ्याने परोपरीने आम जनतेला आळविण्याचे काय कारण होते ? कोणत्या ठाम उदात्त व अतिश्रेष्ठ तत्त्वाच्या आधारावर ही त्यांची विनवणी चालू होती व आहे !

संतांना एकत्वाचा ईश्वरप्राप्तीचा अनुभव आला होता असे मान्य केल्यास, त्यांचा अनेकप्रकारे आवर्जून सांगण्याचा उद्देश जनतेचे केवळ कल्याण करण्याचा होता असा करता येईल पण त्याना हा अनुभव का व कसा आला याचा उलगडा होत नाही पण वरील सापेक्षतावादाच्या निष्कर्षातून तो होऊ शकतो व मनाला पटतो असे दिसून येईल.

मनाची व भौतिकीतील निर्जीव वस्तुमानाची पुढीलप्रमाणे अगदी निकृष्ट व स्थूल मानाने साम्यता आहे असे धरूं : (१) मनाला वस्तुमान नाही; (२) मनाला वस्तुमान आहे.

(१) नामोच्चाराच्या अखंड अभ्यासाने मनाला एक विशिष्ट स्थिर-सापेक्ष वेग प्राप्त होणे अगदी शक्य आहे व त्याला, मिन्कौस्की विश्वात दिसते तसे, घटनांतर सर्वत्र एकरूप व एकमूल्य वाटते. एकरूप एकमूल्याच्या सतत अनुभवामुळे त्याला एकत्वाची प्राप्ती झाली आहे असे वाटणे साहजिकच आहे व मनाच्या त्या अवस्थेत ते बरोबर नाही हे दुसरे मन पहिल्याला कसे सांगणार ?

ईश्वर ही एक मानवी मनाच्या विचारमंथनातून निर्माण झालेली अशी एक अति उदात्त कृती आहे. बाह्य विश्वातून अविरतपणे ज्ञानेंद्रियातून शिरलेल्या असंख्य संदेशांचे व घटनांचे मनाने काढलेल्या निष्कर्षाशी या कृतीचे अगदी निकटचे साम्य आहे असे मानले व सापेक्षतावादाच्या निष्कर्षाशी त्या साम्याला जोड दिली तर नामोच्चाराने (१) मनाला जी एक स्थिरगती प्राप्त होते व त्याला त्याच त्या घटनामधील अंतराकडे पहाण्याची सवय होते त्यामुळे बाह्यविश्वातील घटनांतर एकमूल्य एकरूप आहे असा त्याचा विश्वास वाढत जातो व अखेर त्याची परिणती एकत्वात होते. (२) त्याचप्रमाणे नामोच्चाराच्या अगर उपासनेच्या तांत्रिक भेदामुळे मनाला भिन्न भिन्न वेग मिळून घटनांतर एकरूप खरे पण भिन्नमूल्य वाटणे शक्य होते व मनोविश्वातील अवकाशकालाला मनाच्या वस्तुमानामुळे वक्रता येणेही शक्य दिसते; या वक्रतेमुळे निर्माण झालेली ईश्वरविषयक आकर्षणाची जाणीव – संवेदना– व तिच्या सतत अनुभवामुळे त्या अवस्थेचे 'ईश्वरी सान्निध्य वा साक्षात्कार' ह्या विश्वासात रूपांतर अशा क्रमाने ह्या संतप्रणीत मार्गांचा विकास होत असला पाहिजे असे वाटू लागते.

सापेक्षतावादातील घटना ही निदान अवकाश-काल व प्रसंगी वस्तुमान यानी बद्ध असतेच असते पण ती पूर्णतः काय आहे हे अद्याप कोडेच आहे. परंतु मनाचा तरी अद्याप कोठे पूर्ण उलगडा झाला आहे ! आणि जरी झाला किंवा

होईल अशी आशा धरली तरी तो सार्वजनिक मनाचा उलगडा होईल; व्यक्तिगत मनाचा उलगडा ज्याचा त्यानेच केला पाहिजे; असो.

माणसाच्या मेंदूत चालणाऱ्या अनेकानेक घडामोडी त्यातल्या त्यात बौद्धिक घडामोडी हे सर्व मनाचे व्यापार आहेत असे मानले व त्याना मनोघटना हे नाव दिले तर ते चुकीचे होणार नाही. आणि जर (१) विशिष्ट बाह्य विश्वातील त्याच त्या दोन घटनांमधील अंतर तेच ते म्हणजे एकरूप एकमूल्य असू शकते तर तत्सम विशिष्टावस्थेतील मनोविश्वात ते तसे असणे अगदी शक्य आहे; पुन्हा जर (२) दुसऱ्या प्रकारच्या बाह्य विश्वात वस्तुमानामुळे अवकाश —कालाला वक्रता येऊन आकर्षणाची जाणीव होते तर तत्सम मनोविश्वाला ही मनाच्या गृहीत धरलेल्या वस्तुमानामुळे, वक्रता प्राप्त होऊन ईश्वरविषयक आकर्षणाची जाणीव होऊ शकते असे म्हणण्यास काय हरकत आहे ? ह्या एकरूप एकमूल्य किंवा एकरूप भिन्नमूल्याच्या सतत अनुभवाचे रूपांतर मनाच्या अगम्य गुणधर्मामुळे एकत्वात व ईश्वरी साक्षात्कारात झाले तर नवल नाही.

असे हे होऊ शकते. प्रत्येकाला त्याचा अनुभव मिळू शकतोच शकतो असा वस्तुतः संतप्रणीत ईश्वरप्राप्तीच्या मार्गाचा तत्त्वांश आहे.

यावरून बौद्धिक दृष्टचा सापेक्षतावादाने संतांच्या ठाम निर्णयाचे आकलन होऊ शकते पण संपादन होऊ शकत नाही; हे संपादन ज्याचे त्यानी संतांनी सांगितलेल्या मार्गानीच करावयाचे आहे.

संतांची शिकवण मनोविश्वातील सापेक्षतावाद आहे असे वाटते व तिचे आचरण म्हणजे त्या सिद्धांतानुरूप मिळणाऱ्या फलाचा अनुभव होय असे म्हटले पाहिजे. बौद्धिकदृष्टचा संताची योग्यता, या दृष्टीने पहाता, अग्रगण्य तर ठरतेच पण त्यानी सांगितलेला मार्ग इतका सहज सुलभ आहे की त्यामुळे त्यांच्या योग्यतेत अधिकच भर पडते. स्वतःच्या उत्कर्षाचा मार्ग प्रत्येकानी स्वतःच आक्रमला पाहिजे हे सर्वांना कळतेच पण स्वतःच्या सर्वंकष उत्कर्षाचा मार्ग इतका सुलभ व सर्वांना सहज प्राप्त आहे हे मात्र संतांनीच लोकाना सांगितले आहे हे विसरून चालणार नाही.

वरील विवेचन बरेच त्रोटकरीत्या मांडलेले आहे; त्यात स्थूल दृष्टीने (१) मनाला वस्तुमान नसते; (२) मनाला वस्तुमान असते: असे धरले आहे ते कोणाला पटेल वा न पटेल; पहिला पक्ष धरल्यास संतांच्या ईश्वरप्राप्तीच्या मार्गाचा कसा उलगडा होतो हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे.



कै. अ. का. प्रियोळकर

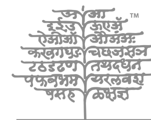
सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश

(अठराव्या शतकाच्या आरंभीं एका पोर्तुगीजानें लिहिलेला मराठी गद्य ग्रंथ)

।। बारावें तेज ।।

।। येजु स्वामी बारा वरुशाचे आस्तां जेरुजाल्याच्या देउळास पास्कोव जातरा करायाला गेले म्हणुन वर्तमान सांगुन दाखवीतें ।।

भवत आदिकोजी ।। येजु स्वामी ।। सदां परीसुद कनिका मरीय माता देखील ।। ईजीप्त मुलकांतुन नजरेत म्हणायाच्या नगरांत घरवंसन आला म्हणुन सांगीतलें कीं ।। छ ।। त्या नगरांत घरवसन आस्ता ।। येजु स्वामीयाला बारा प्राये ज्ञालें ।। छ ।। तदवां तीगजण जेरुजाले शारास ।। पास्कोव म्हणायाच्या जातरेसमईं ।। सर्वेश्वरास शेवा करायाला गेले ।। छ ।। तेथें सर्वेश्वराच्या वेदासारीखें जातरा ।। अणीक पुंण्यें करून ।। भवत आदिकोजी ।। सदां परीसुद कनिके मरीये माते संगें दुसऱ्याने नजरेत नगरास आले ।। छ ।। येजु स्वामी अणीकां सोहीऱ्या संगाती येत्यात म्हणुन चींतुन आले ।। छ ।। पण घरास आल्या उपर सोहीऱ्यांमधें जेजुस्वामी आलें नाहींत म्हणुन समजुन ।। दोगां-सहीं थोर दुखी ज्ञाली ।। छ ।। ह्या कुर्ती दोगजण जेजु स्वामीयास धुंडायास जेरुजाल्यानगरास परतुन गेले ।। छ ।। तेथें पावतांच देवळांत घुस्तांच जेजुस्वामी शास्त्रीयामध्यें बसुन ।। त्यास देवशास्त्र पुसूनशीकवीत होते म्हणुन देखीलें ।। छ ।। तदवां भगता आदिकोजीला ।। अणीक देवमातेला थोर संतोष होउन ।। स्वामीणीन येजु स्वामीयाला ऐसें सांगीतलें ।। अम्ही ।। अणीक तुम्हंचे बाप थोर दुःखीने तुम्हांस धुंडीत होतों तुम्ही अम्हांस ऐसें कां केलें ।। म्हणुन स्वामीणीन पुसलें ।। छ ।। तदवां जेजु स्वामीयान सांगीतलें ।। तुम्हीं अम्हांस कां धुंडीत होता ।। अम्हांच्या अनादी पीत्याचें काम अम्ही करावें म्हणुन ।। तुम्हांस कळेना ज्ञालें कीं ।।छ।। हें वचन अवघें स्वामीणी लेहीणेन ऐकुन ।। अपल्या मनांत ठेउन ।। अर्थ चींतीत होती ।। छ ।। त्या उपर जेजु स्वामी ।। भगत आदीकोजी ।। देवमाता ।। तीगजण नजरेत नगरास





येउन ।। मायेबापाखालीं स्वामी राहीले ।। छ ।। ह्यामधें त्वां समजावें ।। येजु स्वामी कदीं शास्त्र शीकले नाहींत ।। लीह्याला शीकले नाहींत ।। अनादि सर्वेश्वर आस्तां अवघें जाणत्यात म्हणुन ।। ते माणुस संभवले त्या क्षणामधें ।। अवघें जाणत होते ।। सत्यवंत देव म्हणुन ।। छ ।। दुसऱ्यान समजावें ।। भग्त आदिकोजी जेजु स्वामीयाचा बाप म्हणुन सांगीतलें तर ।। खरा बाप न्हवे ।। पण बापाच्या जागेवर होता ।। अणीक माणुसांस बाप दिसत होता ।। छ ।। जेजु स्वामीयाला माणुस आस्तां ।। सत्यवंती माये आहे ।। सदां कनीका मरीये ।। पण माणुसपणी सत्यवंत बाप नाहीं ।।छ।। देव आस्तां सत्यवंत बाप आहे ।। सत्यवंत देव ।। अनादी बापाचे पुत्र म्हणुन ।। पण देवपणी माये नाहीं ।।छ।। देव माणुस अवतार सत्यवंत देवाचें गुप्त ।। म्हणुन हें गुप्त प्रकट ना होयाला ।। जेजुस्वामीयाला बाप आहे म्हणून दिसावें होतें ।।छ।। दुसरा प्रस्ताव स्वामींणीला पुरुष नाहीं तर ।। तीला पुत्रु कोठुन आले म्हणुन माणुस पुसतील ।। सदां आंकुवारी मरीयेचें मान नासना होयाला ।। पुरुष पाहीजे होता ।।छ।। तीसरा प्रस्ताव ।। स्वामीणीला संगाती ।। चाकरीला नदती होयाला ।। भला आदीकोजी पुरुषा जाग्यावर असुन ।। जेजु स्वामीला बाप दिसायास पाहीजे होता ।।छ।। जेजु स्वामी माणुस आस्तां मायेबापाखालीं राहीले ।। त्यांस मान द्यायाला ।। माणुसांस कैसें करुन मायेबापाखालीं राहुन ।। त्यांची बुधी ऐकुन ।। कैसें मान द्यावें म्हणुन शीकवायाला ।।छ छ छ।।

।। तेरावे तेज ।।

।। जेजु स्वामीला तीस वरुषें झाल्याउपर जोर्दांव नहींत भक्त कृपाजी जवळ स्नान करायाला गेले म्हणुन वर्तमान दाखवीतें ।।

जेजु स्वामीला तीस वरुषें झाल्या उपर ।। पुंण्याचा मार्ग माणुसास शीकवायाला ।। मुलकामधें निघाले ।।छ।। पापाचा आधार ।। हांकार म्हणुन त्याच्या आवडे ।। पुंण्यांची बुन्यादी लेहीण ।।छ।। हें पुण्ये माणुसांस शीकवायाला ।। जोरदांव म्हणायाच्या नदीला गेले ।।छ।। हें का पुशलें तर तेथें भग्त कृपाजी माणुसांस पापाकुर्ती तप करायाला ।। प्रसंग करीत होता ।। तेथें दाक्षणाचं अणीक पाप निवारण करायाला लक्षणासारीखे ।। माणुसांस स्नान करवीत होता ।। छ ।। स्वामी जदवां माणुस जन्मले ।। तदवां पापीयाचें भेंस घेतलें ।। म्हणुन अणिकां माणुसांसारीखें दिसुन ।। भग्तकृपाजी जवळ ।। अपणास स्नान करायाला सांगीतलें ।।छ।। त्या परीयंत्र कृपाजीनें कदवांहीं ।। येजु स्वामीला बगीतलें ना होतें ।। पण बगतांच सर्वेश्वराने कृपाजीला माणुसांस खरें पाप निवारण करीत्यात ।। येजुस्वामी तेच म्हणुन जाणवीलें ।।छ।। ह्याबदल कृपाजी आभीष्ट

होऊन ॥ स्वामी तुम्ही मला स्नान करावें होतें ॥ म्हणुन सांगीतलें ॥ छ ॥ तदवा कृपाजीला स्वामीने ॥ अवघी नीति संपादावी म्हणुन सांगीतले म्हणजे आपणास पापीयाचें भेस ॥ म्हणुन पापीयाबदल कष्ट पडायास आलों कीं ॥ तर पापीयांस करीतोस सारीखें ॥ अम्हांस स्नान करावें म्हणुन स्वामीन सांगीतलें ॥ त्या वचनाचा अर्थ सांगावा ॥ छ ॥ ह्यावर मला कृपाजीने स्वामीयास स्नान केलें ॥ छ ॥ तदवां तीन थोर नवलें संभवली ॥ छ ॥ पैलें ॥ येजु स्वामीयाच्या मस्तकावर स्पीरीतु सांतु पांडऱ्या खबुत्राच्या रूपान द्रीष्टी पडले ॥ छ ॥ दुसरें ॥ अनादी पीत्याचें शब्द ऐकूं आलें ॥ म्हणजे हो अम्हंचा मोवाळ पुत्र ॥ त्यावर अम्हांस थोर संतोष आलें ॥ म्हणुन शब्द झालें ॥ छ ॥ तीसरें नवल ॥ परमंडळ उघडलें ॥ छ ॥ यामधें तुला तीन बुधी सांगावीया ॥ पैली ॥ त्रीत्व येक सर्वेश्वराचें गुप्त अम्हांस उगडें झालें ॥ म्हणजे पिता ॥ पुत्रु ॥ स्पीरीतु सांतु ॥ त्रीत्वाचे तीन जण ॥ सर्वेश्वरा पित्याचें शब्द झाले ॥ पित्यान ॥ स्वामी येजु कीस्तु ॥ अपुला पुत्रु म्हणुन सांगीतले कीं ॥ छ ॥ अणीक स्पीरीतु सांतु स्वामी येजु कीस्तुवाच्या मस्तकावर पांडऱ्या खबुत्राच्या रुपान द्रिष्टि पडले ॥ छ ॥ म्हणजे खबुत्राला कडु पित नाहीं ॥ म्हणुन मयाचें लक्षण ॥ स्पिरीतु सांतु बापाची ॥ पुत्राची येक प्रीति ॥ म्हणन स्पिरीतु सांतानें तें रूप घेतलें ॥छ॥ पांडरें ॥ म्हणजे खता नास्तां ॥ अवघें नीतळे पुंण्ये ॥ छ ॥ दुसरी बुधी ॥ तदवां परमंडळ उगडें झालें ॥ छ ॥ म्हणजे अम्हां माणुसांस ग्यानस्नानाबदल परमंडळ उघडतें ॥ मोक्षास जायाला अणीक रीग मेळत नाहीं ॥ छ ॥ तीसरी ॥ स्णाबग कृपाजीन जोर्दांव नहींत माणुसांस जें स्नान केलें ॥ त्या बदल पापाचें निवारण होत नाहीं. पण येजुस्वामीयान ॥ अपल्या हुकमेच्या पुंण्यान पापीयांस नीरोपिलें ग्यानस्नांन ॥ त्या वरउन पाप नीवारण करावें ॥ जें कृपाजीन स्नान केलें ॥ ग्यानस्नांनाचें लक्षण मात्र झालें ॥ छ छ छ छ

॥ चौदावें तेज ॥

॥ येजु स्वामी स्नान केल्या उपर ॥ वनांत जाउन चाळीस दिवस चाळीस रात्री उपवासी राहुन भुताचीं तीनी सो दनीं जींकुने ॥ देवदुत स्वामीयास शेवा करायास आले म्हणुन वर्तमान सांगुन दाखवीतें ॥

येजुस्वामी ॥ कृपाजीजवळ जोर्दांव नदीत स्नान केल्या उपर ॥ माणुसांस बहुत पुण्य शीकवायाला वनांत गेले ॥ छ ॥ पैलें ॥ तेथें चाळीस दिवस ॥ चाळिस रात्री काहीं खाउं पीउं नास्तां उपवाशी राहिले ॥ छ ॥ त्या उपर पोटास भुक लागली ॥ छ ॥ तदवां भुत येउन ॥ स्वामीयाला तीन सोदनीं केलीं ॥ छ ॥

अनुक्रमणिका

पैलें ॥ धोंडे घेऊन ॥ भाकरी करुं सांगितलें ॥ तदवां स्वामीने ॥ माणस भाकरी वरउन मात्र वांचत नाही ॥ पण देवाच्या उत्रानी वांचतो म्हणुन ॥ भुतास जाब दिलें ॥ छ ॥ दुसरें सोदनें ॥ भुत ॥ स्वामीयास जेरुजालच्या देउळाच्या गोपुरावर न्हेउन ॥ जर तुं सर्वेस्वराचा पुत्रु ॥ खालीं पड ॥ तुला वाईट काहीं येइना होयाला देवदुत येऊन हातांत घेतील ॥ सर्वेश्वराच्या वेदांत लीहील्या प्रयाणी ॥ म्हणुन सांगीतलें ॥ छ ॥ तैसेंच सर्वेश्वराच्या वेदांत ॥ देवाला सोदनें करुं नये लीहीलें ॥ म्हणून स्वामीयान भुताला जाब दिलें ॥ छ ॥ म्हणजे उतरायाला पाईऱ्या आस्तां ॥ खाली कां पडावें ॥ म्हणून स्वामी खालीं उतरुन आलें ॥ छ ॥ तीसरें सोदनें ॥ येजु स्वामीयास उंचल्या डोंगरावर न्हेउन । सौंसाराचीं राज्यें अवघीं दाखउन ॥ हें अवघें अम्ही तुला देउं ॥ अम्हास पायां पडलें तर ॥ स्वामीयास सांगीतलें ॥ छ ॥ तदवां येजु स्वामी सत्यवंत देवाला मात्र नमस्कार ॥ शेवा करावे म्हणुन ॥ वेदांत लीहीलें ॥ जा भुता ॥ म्हणुन स्वामी सांगुन भुतास टाकीले ॥ छ ॥ तदवां भुत पळुन गेलें ॥ परिलोकींतुन देवदुत येउन ॥ येजु स्वामीयाला आतृप्त भोजन वाडीलें ॥ छ ॥ माणसांला तप करायाला स्वामीयान शिकवीलीया उपर ॥ कैसें करून भुताची सोदनीं टाकावीं ॥ म्हणुन शीकवीलें ॥ छ ॥ अणीक कोणा पुण्या दीकांला भुताने सोदीलें तर ॥ त्याबदल त्याच्या पुण्यास उणे येणार नाहीं ॥ छ ॥ अणीक कोण तर ॥ सोदन्यावीण या भुलोकांत दिवस काडीत नाहींत ॥ छ ॥ येजु स्वामीयाला ईतुकीं थोर सोदनी केल्या उपर ॥ अणीकां माणुसांस भुत कीतुकी सोदनीं करीतें म्हणुन सांगावें ॥ मी ती नाहीं ॥ ते कदीं उगेंच राहीना होउन ॥ हेंच अपलें काम ॥ छ ॥ पण जैसें स्वामीयाने सोदनीं टाकीलीं ॥ तैसेंच अम्हीं टाकावीं ॥ छ ॥ पोटाच्या ॥ मानतुवाच्या ॥ द्रव्याच्या आशा कृतीं भुताची बुधी ऐकुन ॥ सर्वेश्वरास आड पाप करूं नये ॥ पण सर्वेश्वरावर भक्ति भरवंसा ठेउन ॥ अवघीं सोदनीं जींतुन ॥ मोक्षाचें उचीत घेयावें ॥ छ छ ॥

॥ पंधरावे तेज ॥

॥ येजु स्वामीयान अपणासंगाती ॥ बारा शीश बोलावीले ॥ अणीक नवलांचें वर्तमान दाखवीतें ॥

येजु स्वामी रानांत तप करून ॥ भुताचीं सोदनीं जींतुन ॥ माणुसांमधें गेउन ॥ अपणा संगाती चालायाला ॥ बारा १२ शीश बोलाउन अखंडीत पुण्ये शीकवीलें ॥ छ ॥ अपल्या मरणाउपर भुलोकामधें जाउन ॥ अपुली खबर सांगुन ॥ समस्तांस खरें पुण्ये शीकउन ॥ मोक्षाची वाट दाखवायाला ॥ छ ॥ ह्या बारा

शीशांला आपोस्तोल नांव ठेवीलें ।। छ ।। म्हणजे हेजीब ।। भुलोकामधें सर्वेश्वराचें वेद राज्यास अणीक परराज्यास न्हेतील म्हणुन ।। छ ।। हे बारा १२ श्रेष्ट शीश वेगळे करुन ।। अणीक बाहत्र ७२ स्वामीयास होते ।। समस्त संन्यासी ।। समस्तांस गुरुपट दिलें ।। छ ।। ह्यावर अणीक शीश येजु स्वामीयास होते ।। पण हे ।। येजु स्वामीयाची बुधीप्रमाणी चालुन ।। अपलें काम करीत होते ।। छ ।। ह्यांमधें यजु स्वामीयानें माणुसाला केले धर्मउपकार आगणीत होते ।। छ ।। त्यास उत्रांनी ।। करणीयांनी पुण्ये शीकवीलें ।। छ ।। केलीं नवलें लीहीलीं तर ।। अवघें भुलोक कागद झालें तर ।। नवलें लीह्यास नपुरे होईल ।। म्हणुन त्या संगाती चालुन ।। त्याचें चरीत्र लीहीलें भक्त कृपाजी आपोस्तल सांगतों ।। छ ।। कोणकोण दुखण्याचें जीनस होतें ।। अवघें टाकुन दिलें ।। छ ।। ईतुक्यां दुखण्यांस वोखद ।। अपुल्या पुन्याचें हुकुम झालें ।। छ ।। कदवां दुर गावांत मेले होते त्यांस अपल्या उत्रांनी जीव देउन ।। समस्तांस बरें केलें ।। छ ।। सत्यवंत देव म्हणुन ।। त्याला अपरांपर बळाला काहीं अवघड नाहीं ।। छ ।। म्हणुन अपुली बोली अपुली करणी ।। छ ।। कार्य करायाला मन आलें ।। तर बोली पुरे ।। तें वचन कदीं वांज होणार नाहीं ।। छ ।। लोक ईतुकी नवलें बगुन ।। तें सत्यवंत माणुस ।। सत्यवंत देव म्हणुन खरें करीत होते ।। स्णा बग कृपाजी ।। बंद खाणीत आस्तां ।। ईतुकीं नवलें ऐकून ।। अपुल्या शीशांमधलें दोगजण स्वामीजवळ पाठउन ।। तुम्ही माणुस अवतार केला सर्वेश्वर ।। की अणीक येईल म्हणून पुशलें ।। छ ।। तदवां स्वामी म्होरे आगणीत जीनसाचे दुखणेकार होते ।। त्यांस स्वामी भलाई देउन ।। त्या दोगांशी शांसनें दाखउन ।। डोळे नासल्यांस डोळे येत्यांत ।। पांगुळे ते चालत्यात ।। मेल ते उठुन जात्यांत ।। तुम्ही जें बगीतलें ।। अणीक ऐकीलें कृपाजीला सांगा ।। म्हणुन स्वामीयाने त्यांला प्रती उतर देउन धाडीलें ।। छ ।। वेदांत लीहीलीं येजु स्वामीयाचीं नवलें ।। अम्हीं येथेंलीहीलीं तर ।। उपदेश बहु वीस्तीर्ण होईल ।। म्हणुन ईतुकें सांगनास्तां ।। तुज्या आशेला अणीक भक्तीला पुरवायाला ।। थोडक्या मधें च्यारी पांच नवलें सांगन ।। छ छ छ ।।

।। सोळावें तेज ।।

।। जन्मापासनें आंधळा होता माणुसाला जेजु स्वामीने द्रिष्टी दिलि ।।
म्हणुन समस्तांस येकच जन्म म्हणुन वर्तमान दाखवीतें ।।

जेजु स्वामीने केलीं नवलें आगणीत म्हणुन । अवघीं सांगवत नाहीं ।। छ ।। तर तुझी भक्ति पुरायाला ।। थोडक्यांत सांगन म्हणुन सांगीतलें कीं ।। छ ।। तर

आतां ऐक ॥ छ ॥ आंदळा जन्मला येक माणुस होता ॥ त्यांने कधीं प्रकाश बगतीलें नाहीं ॥ छ ॥ त्यास स्वामीयाचे शीश बगुन ॥ स्वामीजवळ पुशलें ॥ स्वामी ॥ हा माणुस आंदळा जन्मायास कोणीं पाप केले ॥ त्याने ॥ कीं अपत्या मायेबापाने ॥ तदवां स्वामी ॥ हा आंदळा जन्मायास कोणींहीं पाप केलें नाहीं ॥ पण सर्वेश्वराचें मानतुव प्रकट होयाला त्यो आंदळा जन्मला ॥ म्हणुन शीशांला स्वामीयाने प्रतिउत्तर दिलें ॥ अणी आंदळयाचे डोळे उघडले ॥ छ ॥ ह्या क्रुतीं थोर थोर गुरुशास्त्री बहुवचन ॥ अणीक चित होउन ॥ स्वामीयावर दावा ठेवीला ॥ अपण करवत नाहीं नवलें येजु स्वामी करीत्याल म्हणुन ॥ छ ॥ ह्यामधें ॥ येजु स्वामीयाच्या वचनासारीखें ॥ तुला येक बुधी समजावी ॥ छ ॥ जो माणुस आंदळा जन्मायाला त्याने तर ॥ छ ॥ मायेबापाने तर ॥ पाप केलें नाहीं म्हणुन ॥ स्वामीने सांगितलें कीं म्हणजे माणुसें वाईट वरें जन्मायास ॥ जन्माच्या अदीं पापपुन्ये त्याला नाहीं ॥ छ ॥ पण ह्या मुलकांत येक थोर भग्यान चालतें ॥ छ ॥ म्हणजे कोणास येक बरवें ॥ येक वाईट झालें तर तें पुर्वजन्माच्या पुन्दा-पापाचें फळ म्हणत्यात ॥ छ ॥ ह्याबदल समजावें ॥ पैलें ॥ माणुस जन्मतानां ॥ त्याला आदी पुरुषाच्या जन्मपापाबगर ॥ म्हणजे आदीपुरुषाने केल्या पापाच्या खत्याबगर ॥ अणीक पाप नाहीं ॥ छ ॥ माणुसाला जन्मतानां कोण वाईट डोळे ॥ ॥ पाये जाले ॥ तर तें पापाबदल आलें नाहीं ॥छ॥ माणुस पाप करायाला बुधी मन होतें ॥ बुधीन उजेडासारीखें वाईट बरें वळखतो ॥ वाईट बरें वळखुन ॥ खुशीन घेतो ॥छ॥ माणुस जन्मतानी वाईट बरें वळखायाला मायेच्या उधरींत बुधी नाहीं कीं ॥ तद्वां त्याच्यान पाप करवत नाहीं ॥छ॥ दुसरें समजावें ॥ माणुसास येक जन्म ॥ येक मरण ॥ बगर दुसरें जन्म ॥ दुसरें मरण नाहीं ॥ येका जन्माबगर ॥ अणीक जन्म आहे म्हणुन सांगतोस ॥ तर तुला कीतुकीं जन्म झालीं म्हणुन सांग ॥छ॥ हें कोण थोर शास्त्री तर सांगणार नाहीं ॥छ॥ तुं दुसऱ्यान जन्मतोस तर त्या पैल्या जन्मांत तुला होता आत्मा आतां दुसऱ्यान जन्माचा ॥ त्याच आत्म्यास तीच याद ॥ मती ॥ खुशी ॥ असावी ॥छ॥ तर आतां सांग पैल्या जन्मांत कोणत्या गावांत जन्मलास ॥ तुजी माये ॥ तुजा बाप ॥ तुजे सोईरे कोण ॥ तदवां कोण जातीमधें ॥ कोण व्यापार ॥ कोण द्रव्यें ॥ त्या काळांमधें तुला संभवलें तें अम्हांस सांग ॥ छ ॥ हें कोणही सांगणार नाहीं ॥ तर पुर्व जन्म लटीक बालंट ॥ छ ॥ तीसरें ॥ दुसऱ्यान जन्मतो माणुस ॥ पैल्या जन्मांत जन्मला माणुस त्याचे दुसऱ्या जन्मांत जन्मावा ॥ छ ॥ म्हणजे अदीं होता त्योच आत्मा ॥ तेंच शरीर ॥ नाही तर ॥ अदीं जन्मल त्योच माणुस दुसऱ्या जन्मांत जन्मणार नाहीं ॥ छ ॥ म्हणजे माणुस आत्मा ॥

अनुक्रमणिका

अणीक शरीर येकवटून सांगावें ॥ छ ॥ अम्ही ॥ माणुस मरतांच ॥ त्यांचें शरीर माती तर ॥ राख तर ॥ झालें म्हणुन ॥ सदा बगुन येतो ॥ तर अदीं जन्मला त्योच माणुस दुसऱ्यानें जन्मत नाहीं ॥ छ ॥ चौतें ॥ पुरुशाचें अणीक आस्त्रीयेचें इंद्रीयें येक मेळुन ॥ आस्त्रीयेच्या रक्ताने माणुसाचे शरीर निर्मीलें ॥ मग तें शरीर येक दोन महिन्या मधें जीवास प्राप्तीं झालें ॥ छ ॥ तदवां सर्वेश्वर आत्मा रचुन ॥ शरीरास जीव देतो ॥ छ ॥ तर आदि जन्माचा आत्मा ॥ अणीक शरीर दुसरें जन्मत नाही ॥ पण वेवेगळे आत्मे नवे रचुन ॥ वेवेगळे नव्यां शरीरांला येकवटुन जीव देतो ॥ छ ॥ पांचवें ॥ कोणत्या गर्जेस दुसरें जन्म माणुसांस पाहीजे म्हणुन सांगावे ॥छ॥ पापाची शास्ती ॥ पुंन्याचें उचीत भोगायास म्हणुन सांगत्यात ॥ छ ॥ म्हणजे पुर्वल्या जन्मामधें माणुस [नें] आस्त्रीजवळ पाप केलें म्हणुन ॥ दुसऱ्या जन्मांत ॥ त्या पापा कुर्ती लगीन करी-नास्तां ॥ संन्यासी होयाला ॥ वऱ्हाड केलें ॥ तर अणीक माणुस ॥ त्या पैल्या जन्माच्या पापाकुर्ती अपल्या आस्त्रीजवळ पाप करायाला ॥ छ ॥ हें पापाची शास्ती ॥ छ ॥ पुण्याचें उचीत तर हें ॥ आदी जन्मांत संन्यासी होता त्यो शरीर भोगाचें सुख सर्वेश्वराबदल टाकुन त्या जन्मांत पुण्याबदल टाकील्या भोंगाचें सुख दुसऱ्या जन्मांत त्याचें उचित भोगायाला डुकर तर ॥ कुत्रें तर जन्मावें ॥ छ ॥ माणुस जन्मला तर ॥ कितुक्या आस्त्री होवीया ॥ ईतुकीया ठेवावीया ॥ छ ॥ असलें आवनीती सुख मनासारीखें भोगायाला ॥ ईतुके आवध सांगावें ॥ छ ॥ वेडे होउन पूर्वील जन्माची खबर सांगत्यात ते ॥ ईतुकें आवध सांगना होयाला ॥ दुसरें जन्म आहे म्हणुन सांगु नको ॥ छ ॥ हें पूर्व जन्माचें थोर अग्न्यान ॥ पाप आदीक आदीक वर्तायास ॥ उपाव म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ पाप टाकुन पुण्ये करायाला ॥ जन्म येक ॥ मरण येक ॥ म्हणुन सर्वेश्वराच्या वेदांप्रमाणी सत्य मानावें ॥ छ ॥ मरतांच सर्वेश्वर ॥ पुंन्याचें अखंडीत उचित तर ॥ पापाची अखंडीत शास्ती तर ॥ तुजी मनसुभी करून देईल ॥ छ ॥ तुला देईल ते सदां काळ राहील ॥ छ ॥ पुन्याचें उचीत मोक्ष ॥ पापाची शास्ती नरक ॥ छ ॥ तुला काय होवें म्हणुन चींतुन ॥ आतां दिवस काडी ॥ पुंन्ये करी ॥ मोक्ष येईल ॥ छ ॥ साहावें ॥ तुला आतां कितुकि जन्म झालीं म्हणुन चींतुन बग ॥ च्यार पांच तर ॥ तुज्या मनासारीखें होउं दे ॥ छ ॥ पैल्या जन्मांत ग्रहस्ततर ॥ दुर्बल तर ॥ बऱ्या जातीमधें तर ॥ हीण जातीमधें तर आवघेंच अवघीं बरवीं तर ॥ येक दोन नासुन तर जन्मलास ॥ छ ॥ त्या पैल्या जन्मांत ॥ तुला इतुकें बरवें तर ॥ ईतुकें वाईट तुला येयाला तुला पुंन्ये ॥ पाप म्होतें कीं ॥ तें पैलें जन्म म्हणुन ॥ बरवें तर ॥ वाईट तर माणुसास येयाला ॥ पैल्या जन्माच्या पापा पुण्याची गर्ज

नाहीं ॥ तेंच पैलें जन्म म्हणुन ॥छ॥ आदांव पुरुष ह्या भुलोकांत आदी पुरुष होता ॥ त्याला सर्वेश्वरान ह्या भुलोकाचें अवघें सुख ॥ अणीक ग्रस्ताई दिलें ॥ साऱ्या भुलोकांस धणी केला ॥छ॥ ह्या माणुसाला आदी जन्माचें पुण्ये न्होतें ॥ त्याला तेंच पैलें जन्म म्हणुन ॥ त्याच्या अदीं भुलोकांत अणीक माणुस न्होता ॥ तर माणसास बरें ॥ वाईट येयाला पुर्व जन्माची गर्ज नाहीं ॥ छ ॥ अणीक जैसें पैल्या माणुसाला ईतुकें बरवें भोगायाला पुर्व जन्माची गर्ज न्होती ॥ तैसेंच अपुल्या पुत्रांस ॥ छ ॥ आदि पुरुषाला अदीं दोन पुत्र होते ॥ अबेल ॥ अणीक काही म्हणायाचे ॥ छ ॥ त्यामधे कहीनें अबेल म्हणायाचा धाकटा भाउ मारीला त्यास घात करून ॥ छ ॥ ह्या दोगां जणांस तेंच पैलें जन्म ॥ त्यांच्या अदीं बापा ॥ अणीक मायेबगर ॥ भुलोकांत अणीक माणुस न्होते म्हणुन ॥छ॥ तर अणीकां माणुसांस वाईट ॥ बरें येयाल्या पैल्या जन्माचें पुन्ये ॥ अणीक पाप नलगे म्हणुन खरें करावें ॥छ॥ पुर्व जन्माची गोष्टी लटीक ॥ माणुसास ह्या भुलोकांत बरवें अवघें सत्यवंत देव देतो ॥ अपल्या मनासारीखें ॥ येकाला अदीक ॥ येकाला उणें ॥छ॥ दुसऱ्याने ॥ माणुसाच्या सामर्थ्यासारीखें बहुदां बरवें येतें ॥छ॥ कुळवाडी अवघे पेरीत्यात ॥ दोगाजणांस सारीखी भोई होती ॥ सारीखा पाउस पडला ॥ येकाला पीक आदीक झालें ॥ बरें करून भोई कसलें ॥ खात घातलें ॥ अणीक कुळवाड्याच्या सामर्थीन काम केलें म्हणुन ॥ दुसऱ्या कुळवाड्याला इतुकें पीक आलें नाहीं ॥ बऱ्या सामर्थीनें कुळवाड्याचें काम केलें नाहीं म्हणुन ॥छ॥ तीसऱ्यांने ॥ बहुदाव सर्वेश्वर ह्या भुलोकाचें बरवे माणुसास देतो ॥ अणीक काडीतो ॥ ह्याच जन्मांत केल्या पाप ॥ पुन्याबदल ॥ तैसेंच आदी पुरुषाला केल्या पापाबदल ॥ दिलीं चारी देवदानें काडीलीं सुखाच्या मळपांतने बाहीर घातला ॥ ह्या भुलोकांत कष्ट ॥ अणीक मरण दिलें ॥ छ ॥ कहीं म्हणायाच्या आदांवाच्या पुत्रान ॥ भावाला मारीला म्हणुन ॥ आपुन कष्ट दिलें ॥ छ ॥ पापाकुर्तीं सोदोम ॥ अणीक गोमोर शारांस परलोकींतून वीस्तो धाडुन ॥ अवघें जाळलें ॥ छ ॥ पापा कुर्तीं अवघें भुलोक ॥ जगबुड धाडुन ॥ संव्हार केलें ॥छ॥ पापाबदल ह्या भुलोकांत कष्टवीतो तैसेंच पुन्याबदल बरवें देतो ॥ छ ॥ पण ह्या भुलोकाचें बरवें ॥ अणीक वाईट ॥ अखंडीत बरवें ॥ अखंडीत वाईट न्हवे ॥ छ ॥ अखंडीत पुन्याचें अखंडीत बरवें ॥ अखंडीत पापाचें अखंडीत वाईट ॥ ह्या भुलोकांत जीव आहे परीयंत्र ॥ देत नाहीं ॥ छ ॥ तें मेल्या उपर ॥ मोक्षांत ॥ अणीक नरकांत सत्यवंत देव देतो ॥ ह्याबदल पुंन्यादीकांस बहुदांव ह्या भुलोकांत कष्ट कष्टउन दारीद्र देतो ॥ मोक्षांत सर्व संपुर्ण ग्रस्ताई ॥ सुख देईल म्हणुन ॥ छ ॥ ह्या भूलोकाचें नाशवंत बरवें अखंडित

पुन्यासारीखें फळ होईनां म्हणुन ॥ छ ॥ ह्याबदल पुंन्यादिकांस ह्या भुलोकाचे बरवें देतो ॥ तर अखंडीत पुन्याबदल मोक्षांत वेगळे देईल ॥ छ ॥ सर्वेश्वराच्या वेदांत लिहिल्याप्रमाणी जोब थोर येक पुण्यादीक होता ॥ त्याला ह्या भुलोकाचें भाग्ये बहुत सर्वेश्वरान दिलें ॥ मग त्याच्या पुंन्यास सोदने करायाला ॥ त्यांच्या पुत्रांस अवघ्यांस मारीलें ॥ द्रव्यें भाग्यें अवघें जाळुन नासुन काढीलें ॥ कुष्टव्यादी दिलें ॥ जोब माणुस न्हवे दिसायास केलें ॥ त्याचें पुन्ये ॥ सर्वेश्वरावर विस्वास ॥ भक्ति ॥ भरवंसा कितुकें होतें म्हणुन अणीकां माणुसास दाखवायाला ॥ ईतुकें कष्ड दुर्बलपणामधें सर्वेश्वरान दिलें ॥ सर्वेश्वराने काडीलें ॥ सर्वेश्वराच्या मनासारीखें झालें ॥ जैसें सर्वेश्वराच्या हातांतने बरवें घेतलें ॥ तर वाईष्ट कष्ट तईसेंच घेउन सोसावें ॥ म्हणुन सांगुन ॥ थोर विश्वासान ॥ भग्तीन सर्वेश्वरास स्तोत्र करीत होता ॥ छ ॥ त्या उपर ॥ सर्वेश्वरान त्याला अदीं होतें त्या भाग्याहुन दुगणी भाग्ये दिलें ॥ छ ॥ तर ह्या भुलोकाचें बरवें ॥ अणीक वाईट पण ॥ सर्वेश्वर अपुल्या मनासारीखें ॥ पुण्यादिकांस तर ॥ पापीयांस तर देतो ॥छ॥ ह्या भुलोकांत माणुस बरवें घेतो ॥ भोगतो ॥ तर ह्या बदल पुंन्यादीक ॥ पाणी म्हणुन सांगु नये ॥ पुर्वल्या जन्मांत केल्या पापा ॥ पुंन्याबदल कांहीं येणार नाहीं ॥ तसलें जन्म बालांट लटीक म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ अणीक जें बरवें ॥ वाईट तर देव देतो ॥ त्यास आगीं देउन ॥ अवघें सारीख्या मनानें ॥ जोब पुण्यादीका[ने] घेतले तैसेच घ्यावें ॥ छ छ छ छ

॥ सतरावें तेज ॥

॥ येजु स्वामीयान पांच हजार माणुसांस बाईका ॥ अणीक लेंकुरे वेगळे करून ॥ पांच भाकरीनी संपुर्ण जेवण दिले ॥ अणीक स्वामीयान केलीं वेवेगळीं नवलें दाखवीतें ॥ छ ॥

उदंड लोक ॥ स्वामीयाचें आमृत बुधी वचन ऐकुन ॥ स्वामीया मागने तीन दीवसांपरीयंत्र चालत होते ॥ छ ॥ त्यांस स्वामी बगुन ॥ दुसऱ्यांन घरास जायाला ॥ खायास काहीं नाहीं होउन ॥ वाटेवर उपवाशीं मरतील म्हणून ॥ अपल्यां शीशांस सांगीतलें ॥ छ ॥ ईतुक्या लोकांची काकुळती स्वामीयास लागली ॥ छ ॥ ह्या कृतीं अपल्यां शीशाजवळ बोलुन ॥ ऐशें पुशलें ॥ ह्यांवर अम्हांस काकुळती लागली ॥ तीनी दीवस परीयंत्र अम्हंची बुधी ऐकुन ॥ अम्हंच्या मागने चालून कष्टत्यात ॥ छ ॥ म्हणुन उपवाशीं घरास धाडीलें ॥ तर वाटेवर मरतील ॥ तर पोटास देउन धाडावे ॥ छ ॥ त्यांस खायास देयाला कोणीकडे भाकरी विकत घ्यावीया म्हणुन स्वामीने शीशांस

अनुक्रमणिका

पुशलें ।। छ ।। हें स्वामीयानें ।। काये करावें म्हणुन जेणते होउन ।। पुशलें नाहीं म्हणुन समजावें ।। अपणास अवघें कळत होतें ।। पण शीशास काकुळती येयाला ।। अणीक काये सांगस्यात म्हणुन द्रिष्टी पडायाला ।। छ ।। तदवां येक शिशानें स्वामीयास अईसें सांगीतलें ।। वनांत ह्यांस भाकरीनी कोण पोट भरील ।। येथें भाकरी विकत नाहींत ।। शारास विकत घ्यायास गेले तर ।। रुपयां बहुत पाहीजे ।। छ ।। येक मुल आहे ।। त्या जवळ पांच पांच भाकरी आहेता ।। अणीक थोडें शाक पण हें ईतुक्यां लोकांस काये ।। म्हणुन शीशान सांगीतलें ।। तदवां स्वामीयान तीया पांच भाकरी अपणाजवळ आणुं सांगीतले ।। अवघे वळीने बैसु देयाला शीशांस सांगीतलें ।। ह्या उपर स्वामी पांच भाकरी अपल्या पवीत्र हातीं घेउन ।। परलोकीं बगुन ।। पांच भाकरीला आशीर्वाद देऊन ।। भाकरी मोडुन ।। छ ।। तुकडे शीशांस हातांत देउन ।। लोकांस वाटुं सांगीतले ।। छ ।। पांच हजार माणुसांचें पोट भरून ।। त्रुप्त झाले ।। छ ।। ह्यावर बाईकांचें ।। लेंकुराचें पोट भरलें ।। छ ।। हीं माणसांहुन आदीक होती म्हणुन सांगावें ।। छ ।। ईतुके खाउन ।। भाकरीचे तुकडे बारा पांटीया भरुन उरले ।। छ ।। ईतुकें थोर नवल ते लोक बगुन ।। स्वामीयाला राजपट देयाला मुस्तैद तयारी करीत होते ।। छ ।। त्यांचें मन स्वामी समजून डोंगरास पळुन गेले ।। छ ।। ते ह्या भुलोकांत राज्यकारभार करायास आले नाहींत म्हणुन ।। छ ।। माणुसांस उपकार करून ।। पुंन्ये शीकवायास आले ।। छ ।। हें थोर नवल खरें ।। पण हें सदां करीतो देव ।। येक बीं माणुस पेरीतो तर ।। त्या वरउन कीतुकीया येत्याता कीं ।। बहुत येत्याता म्हणुन आम्ही सदा बगीत येतों ।। छ ।। पण हें सदांचें म्हणुन ।। अम्हीं आश्चीर्य होत नाहीं ।। छ ।। येकाच अपरांपर बळान देव तीया पांच भाकरींचें नवल ।। अणीक येक बीयाचें पीक सदा करीत येतो ।। हें सदाचें ।। तें अपरूप दिसलें ।। म्हणुन नवल झालें ।।छ।। तीसरें नवल ।। जेरुजालें म्हणायाच्या नगरांत येक तळें होतें ।। त्या जवळ बहुत दुखणकार येत होते ।। दुखणें टाकुन भलाई येयाला ।।छ।। म्हणुन सर्वेश्वरास मन आलें ।। तदवां येक देवदुत येउन ।। पाणी गदळ करीत होता ।।छ।। तदवां जो कोण दुखणेकार पाण्यामधें अदीं होता ।। त्याला कोण दुखणें असलें तर ।। दुखणें टाकुन भलाई घेत होता ।।छ।। त्या तळ्याजवळ आटतीस ३८ वरुषें परीयंत्र येक दुखणेंकार होता ।। हातापायांस जीव नाहीं ।। म्हणुन पाठण्यामधें उडी घालवना होता ।।छ।। त्यांच्या अदीं अणीक दुखणेंकार उडी घेत होते म्हणून ।।छ।। त्या तळ्याजवळ जेजुस्वामी येकदां येउन ।। बरें होईनांस कां ।। ह्या दुखणेकारास पुशलें ।।छ।। मला माणुस नाहीं ।। देवदुत येतो तेव्हां पाण्यांत घालायास ।। स्वामीयास सांगीतलें ।।छ।। तदवां स्वामी दुखणेंकारास बगुन ।। तर तुजें बाज

उंचलन चाल ॥छ॥ स्वामीयाने सांगीतल्या प्रमाणी ॥ त्यो दुखणेंकार भलाई होउन ॥ उठुन ॥ बाज घेउन ॥ संतोषान अपल्या घरास गेला ॥छ॥ चौतें नवल ॥ स्वामी जेजु येत होते तेथें ॥ त्या मागने दुखणेंकर येत होते ॥छ॥ येक थोर घरांत आस्तां ॥ घर दुखणेंकारांनी भरलें ॥छ॥ असें आस्तां ॥ अणीक गांवाच्या माणुसांनी बाजेवर येक दुखणेकार आणीला ॥ छ ॥ घरांत जायास वाट नाहीं होउन ॥ घराचीया खापऱ्या काडुन ॥ बाज दोरांनी बांधुन ॥ आंत घालुन जेजु स्वामी म्होरे सोडीलें ॥ छ ॥ त्याला ॥ अणीक समस्तांस स्वामीयान भलाई दिली ॥ ह्या प्रकारीं ॥ समस्तांस बरें करुन ॥ जीव देउन ॥ भुतांस पळवुन ॥ जेजु स्वामी चालत होते ॥छ॥ पांचवें नवल ॥ नई म्हणायाच्या शारांत येक बरा प्रायाचा माणुस मेला ॥ पुरायाला नेत होते तदवां ॥ जेजु स्वामी जवळ पावले ॥ छ ॥ मेल्याची माये मागने रडत येती म्हणुन बगीतलें ॥ त्या पुण्ये आस्त्रीवर दया होउन ॥ मडें न्हेत होते त्यांला थांबु सांगीतलें ॥ अणींक मेल्यास बगून तर्णया माणसा तुला उठुं सांगतों ॥ म्हणुन सांगुन ॥ मेला तो दुसऱ्यान जीवंत होउन उठला ॥ अणीक स्वामीन त्याच्या माये जवळ दिला ॥ छ ॥ साहावें नवल ॥ लाजरू म्हणजे देवसहाये जेजु स्वामीयाचा ईस्ट येक थोर माणुस शीश होता ॥ च्यारी दिवस त्यो मेल्या उपर स्वामी त्याच्या घरास पावले ॥ अणीक त्यावर काकुळती होउन ॥ समादी उगड् सांगीतलें ॥ छ ॥ त्या उपर लाजरू बाहीर ये म्हणुन सांगीतलें ॥ सांगतोच ॥ मेला तो समादी सोडुन ॥ दुसऱ्यान जीवंत होउन बाहीर आला ॥ अणीक माणुसामधें चालुन बहुत वरुषें ह्या भुलोकांत राहीला ॥ छ ॥ ही थोडच्यामधें तुझी भग्ती पुरायाला ॥ येजु स्वामीयाचीं नवलें सांगीतलीं ॥ आदिक सांगायाला वेळ ना पुरे म्हणुन ॥ छ छ छ

॥ आठरावें तेज ॥

॥ येजु स्वामी सत्यवंत देव ॥ सत्यवंत माणुस खरें म्हणुन ॥ त्याचीया करणीयांनी दाखवीतें ॥

बीरुक्षासारीखें फळ म्हणुन ॥ येजु स्वामी देवाच्या वेदांत बोलत्यात ॥ बऱ्या विरुक्षाच्यान वाईट फळ देवत नाहीं ॥ छ ॥ माणुसाचें फळ माणसाचीया करणीया ॥ छ ॥ ह्या कृतीं करणीया बगुन ॥ माणुस वळखावा बरा ॥ कीं वाईट म्हणुन खरें करूं नये ॥ स्वामी येजु क्रीस्तु वाचाया करणीयां ऐकुन बगीतलें कीं ॥ तर आता खरा पुण्यादीक माणुस ॥ अणीक खरा देव म्हणून निश्चय करावा ॥ छ ॥ जेजु तारकावर कदीं येक उपमा दीस्त व्होतें ॥ येक मस्कऱ्याचें ॥ येक खेळाचें

उतर सांगनास्ता || मर्याद शीकविलें || छ || कदवां हांकार दाखवीनास्तां ||
येकशीवी देईनास्तां || समस्तांस लेहीण शीकवीलें || छ || जन्मनां अणीक सौंसारामधें आहे परीयंत्र || सोन्या || रुप्याची आशा नाहीं होउन || मरे परीयंत्र येकीच आंगी नेसली || छ || अपली माये सदां अंकुवारी परीसुद कनिका मरीये त्याला || न्हान आस्तां || येक आंगी || शिवणीवीण अखंड केली || ती आंगी || सदां नीतळ होउन || शरीरासंगे वाडत होती || छ || इतुकें अपरूप म्हणुन || मरणसमई || लस्करी || आपणामधें वांट नास्तां || कोणास येईल || सलाक घालुन || परीक्षा केली || छ || स्वामी ईतुकें गरीब झालें कां || छ || ह्या सौंसाराची आशा मनांत ठेउं नये म्हणुन माणुसांस शीकवायाला || छ || अम्ही समस्त माणुसें ह्या भुलोकांत परदेशी वाटसरू || अम्हांची मीरास || राज्ये गांव परलोकीं || तेथ अम्हीं जाउन || पुण्याचें फळ अखंडीत काळ परीयंत्र भोगावें || म्हणुन या भुलोकाची आशा || बरवें आदीक परवा करूं नये || छ || ईतुकें पुन्ये || ईतुकीं नवलें येजु स्वामी करून || अपण सत्यवंत पुन्यादीक माणुस || सत्यवंत देव म्हणून लक्षणें दुभावावीण दाखवीली || म्हणुन बहुत माणुसें || आणीक भुत तें बगुन | बहुदांव सत्यवंत देवाचा पुत्र म्हणुन || उदंड शब्दांनी हाका मारीली || छ || ह्या मुलकांत || आगणीत देवाचीं चरीत्र || करणीया अवतार पुराणांत लीहीलीं || छ || येजु स्वामीयाच्या चरीत्र करणीया म्होरे ठेउन || येजु स्वामी खरा पुंन्यादीक माणुस || खरा देव म्हणुन द्रिष्टी पडला || छ || येंजुस्वामायाचें चरीत्र अवघें पुन्ये || अवघें माणुसांवर दया || त्यांन आगणीत उपकार केले म्हणुन || अवघे देवाचें हुकम अपरांपर नवलें माणुसांच्या बरव्याला || देवाच्या मानाला केलीं || छ || तर येजु स्वामीयाचीया करणीयां सारीखें || सत्यवंत पुन्यादीक माणुस || सत्यवंत देव म्हणुन खरें करून || जो माणुस अवतार केला || तो माणुसांस बरें करून || पुंण्ये शीकवुन || सर्वेश्वराला स्तोत्र होयाला केली म्हणून सांगावें ||छ|| ह्या मुलकांत देव म्हणुन सांगत्यात || त्यांचीया करणीया || अवतार || पुराणात लीहील्याप्रमाणी || बगीतले तर || अवघें मोगाचे पाप || झगड्याचे || कपटाचें || अग्न्यानाचें || दुरोगाचें || बालांट लटिकाचें करणीया चरीत्र अवतार भुताच्या बुधीन || पापी अग्न्यानी माणुसांनी लीहीलें म्हणुन दिसल्याबगर || बरें पुण्यादीक माणुसांनी केलें || लीहीलें म्हणुन दिसत नाहीं || अवघें भुताचीया करणीया दिस्ते ||छ|| ह्या बदल स्वामी येजु क्रीस्तावर माया || भक्ति ठेउन असलीया पापाची कथा || अणीक लटीक देव टाकुन || मोक्षास जायाला पुंन्याच्या वाटेवर चालावें || छ छ छ छ छ



डॉ. भाऊ मांडवकर

नायकी आणि कोलामी यांचे अभिन्नत्व

नायकी किंवा नाईकी या नावाची स्वतंत्र भाषा वस्तुतः अस्तित्वातच नाही. १९६१ च्या शिरगणती-अहवालात 'नाईकी-बंजारी' या नावाची एक भाषा नोंदविलेली असून ती बोलणारांची संख्या १८ आहे. अठरांत ६ पुरुष व १२ स्त्रिया आहेत. ही भाषा बोलणारे लोक गोंड असल्याचे नमूद केले असून हे गोंड विदर्भातील चंद्रपूर जिल्ह्यामधील आहेत, असे नोंदीमध्ये आढळते.[1]

बंजारा समाजाचे प्रमुखत्व नाईकाकडे असते व 'नाईकांची भाषा ती आमची' अशा समजुतीने सांगितलेली भाषा गणकांनी 'नाईकी–बंजारी' म्हणून नोंदविलेली असावी असे सकृद्दर्शनी दिसते किंवा 'नायकी' म्हणून सांगितली गेलेली भाषा बंजारा समाजाची, यांच्या प्रमुखांची–नायकांची–भाषा आहे, नायकी आहे, अशा समजुतीने नायकी–बंजारी करून टाकली असावी. 'बंजारी' समजून 'नायकी-बंजारी' म्हणून नोंदविली असणे अधिक शक्य आहे. कारण 'नायकी' म्हणून एखादी भाषा असेल असे त्यालाही खात्री-पूर्वक माहिती नसण्याचा संभव अधिक ! खरे म्हणजे चांद्याकडील गोंडांमध्ये 'नाईक' म्हणविणारा एक गट असला[2] तरी त्यांची भाषा गोंडी असते आणि इतर भागात 'नायकी' म्हणजे 'कोलामी'च असते; पण ते गणकांना ठाऊक नसल्याने नोंदण्यात चुका होतात. ही भाषा गोंडांची म्हणून नोंदविण्यातही अशाच तऱ्हेची चूक झाली आहे.

'नायकी'ची पार्श्वभूमी

नायकी म्हणून स्वतंत्र भाषा अस्तित्वात नसली तरी वरीलप्रमाणे तुर-ळक उल्लेख आढळले की ती एक भाषा मानण्याची व नोंदविण्याची प्रवृत्ती होते. मोठमोठ्या संशोधकांकडून कधीकधी 'नवे सापडल्याच्या' व 'नवे शोधल्याच्या' आनंदात आणि भरात अशा प्रवृत्तींना उत्तेजन मिळते. नायकी भाषेच्या बाबतीत अशी स्थिती निश्चितच आढळते.

1. Census of India : Vol. X (Maharashtra) Part V–A (1964) : पृ. ४२०

२. ही माहिती नव्याने उपलब्ध झाली असून गडचिरोली विभागात मी या दृष्टीने अभ्यास करीत आहे– लेखक,





डॉ. एमेन्यू यांच्या कोलामीवरील प्रबंधात नायकी भाषा इतर भाषांच्या बरोबर येऊन बसलेली आणि मानाने मिरवीत असलेली दिसते. इतर शब्दांशी कोलामीचे साधर्म्य दाखविताना तेलगू, कानडी वगैरे भाषांप्रमाणे नायकीचेही साहाय्य एमेन्यूंनी घेतले आहे. हे साहाय्य घेताना त्यांनी नायकीचा जो शब्द-संग्रह वापरला तोच मुळी अप्रकाशित असा असून दुसऱ्यांचा आहे. एमेन्यू यांनी तो स्वतः गोळा केलेला नाही. डॉ. एमेन्यू यांनी कोलामी भाषेचे वर्धा भागातील शब्द सहा आठवड्यात जमवले आणि त्यांचा एक तपाच्या वर अभ्यास केला. पण हे सर्व कोलामीच्या बाबतीतच! नायकीचे त्यांना मिळालेले शब्द आदिलाबाद (आंध्र) जिल्ह्यातील असून ते टी. ब्यूरो (T. Burrow, Boden, Proffessor of Sanskrit, Oxford University) यांनी कलकत्त्याच्या 'इंडियन म्युझियम'चे श्री. सुधीभूषण भट्टाचार्य यांच्या मदतीने गोळा केलेले आहेत. ब्यूरो आणि भट्टाचार्य या दोघांनी इ. स. १९५०–५१ च्या दरम्यान आदिलाबाद जिल्ह्यातील द्राविडी भाषांचे शब्द गोळा करण्याचे काम फक्त दोन दिवस केले. पारजी, कोलामी इत्यादी भाषांचे शब्द शोधताना त्यांना 'नायकी' चे शब्द सापडले. ती टिपणे (Field Notes) एमेन्यूंच्या प्रबंधाला उपयोगी पडावी म्हणून ब्यूरो यांनी एमेन्यूंना दिली आणि त्यावर दोघांनी विचार केला. चर्चा झाली. आदिवासींच्या आदिलाबादेकडील भाषांचे जे साहित्य ब्यूरो–भट्टाचार्य यांनी मिळविले ते संपूर्ण साहित्य अप्रसिद्ध आहे. मात्र एमेन्यूंनी त्याचा संपूर्णपणे उपयोग करून आपला प्रबंध सजविला.[१] इतकेच नव्हे तर एमेन्यू आणि ब्यूरो हे दोघे चर्चेनंतर अशा निष्कर्षाप्रत आले की, आदिलाबादेकडील पारजी, ओल्लारी, नायकी व कोलामी ह्या चार भाषांचे नाते जवळचे आहे. अधिक विचारान्ती एमेन्यूंना कोलामी–नायकी आणि ओल्लारी–पारजी असे दोन भाषागट पाडावेसे वाटले आणि 'नायकी व कोलामी' ह्या एकाच भाषेच्या दोन बोली असाव्या या मतावर त्यांना यावेसे वाटले. मात्र त्यांचे निश्चित मत तयार झाले नाही. त्यांना ह्या दोन भाषा वेगळ्या वाटत राहिल्या. अधिक आणि स्पष्ट माहितीची त्यांनी अपेक्षा व्यक्त केली आणि दोहोतील कमालीची वाटणारी काही साम्येही शोधली.[२]

---

१. M. B. Emeneau : Kolami : A Dravidian Language प्रस्तावना

२. M. B. Emeneau : Kolami : A Dravidian Language पृ. १४१–१०·२, १०·३

कोलामी–नायकीची अभिन्नता

कोलामी व नायकी ह्या दोन्ही एकच असाव्या आणि नायकी बोलणारे नाईकपोड लोक (चंद्रपूर व आदिलाबाद जिल्हा) व नाईकगोंड[1] (चांदा जिल्हा) हे कोलामच असावेत या मताचे अल्प दिग्दर्शन मी माझ्या 'कोलाम' ह्या प्रबंधात केले आहे.[2] विषयाच्या ओघात आणि संदर्भात शक्य तेवढीच माहिती मी दिली. कोलामी व नायकी ह्या दोन भाषा भिन्न नाहीतच, असे माझे स्पष्ट मत असून प्रस्तुत लेखात त्या मताचे साधार विवेचन करण्याचा प्रयत्न करीत आहे.

कोलाम जमातीच्या न्यायप्रमुखास आणि जातप्रमुखास 'नाईक' म्हणतात. कोलाम जमातीला 'नाईक' म्हणून ओळखले जाते. अर्थात या जमातीपुरते तरी कोलाम हेच नाईक आणि नाईक हेच कोलाम ठरतात. जेव्हा लोक त्यांना 'नाईक' म्हणतात, मानतात आणि समजतात तेव्हा त्यांची भाषाही नाईकीच मानली जाते. 'गणकांना' कोलाम काय वस्तू आहे हे नीट माहीत नसल्यावर तर असेच होते! राजुरा (जि. चंद्रपूर) भागातील व आदिलाबादेकडील 'पोडां' वर (पोड : कोलामांची वस्ती) राहणारे नाईकपोड व नाईक (= कोलाम) नायकी भाषा बोलतात. भट्टाचार्य व ब्यूरो यांना कथन केलेली व त्यांनी नोंदविलेली नायकी दुसरीतिसरी कोणतीच भाषा नसून ती कोलामीच आहे. फार काय, एमेन्यू म्हणतात त्याप्रमाणे त्या एका भाषेच्याच दोन बोली सुद्धा नाहीत; तर त्या एकच आहेत. त्यासाठी पुरावे शोधायलाही अन्यत्र जायला नको; तर खुद्द एमेन्यूंच्या प्रबंधात कोलामी शब्दांच्या तुलनेसाठी दिलेले जेवढे म्हणून नायकी भाषेचे शब्द आहेत, ते सर्वच्या सर्वच कोलामी भाषेचे आहेत. या अंतर्गत पुराव्यांमधूनच स्वतंत्र भाषा म्हणून नायकीचे अस्तित्व अजिबात उरत नाही. खुद्द एमेन्यूंनी दिलेल्या नायकी शब्दांच्या आधारे[3] कोलामी-नायकी यांची अभिन्नता सिद्ध कशी होते ते पाहू या.

---

१. गडचिरोली भागातील नाईक गोंडांवर माझे संशोधन सुरू आहे.

२. भाऊ मांडवकर : कोलाम : पृ. ६०–६१, ३०९–३१०.

३. M. B. Emeneau; Kolami– A Dravidian Language : शब्दसंग्रहाचा भाग पृ. १७६–२५८ (भारतीय आवृत्ती) यानंतर येणाऱ्या नायकी शब्दांसाठी हाच संदर्भ. तसेच माझ्या 'कोलाम' ग्रंथातील शब्दसंग्रह : पृ. ३३६–४२०.

समान शब्दसूची

कोलामी व नायकी यांचे शब्द अगदी समान असतात हे पुढील शब्द-सूचीवरून दिसून येईल. कोलामी व नायकी या दोहोंमध्ये अगदी समान असलेले असे हे शब्द असून ते एमेन्यू यांनीच दिलेले आहेत —

अय्याक (कचरा), आ (ते, त्या); आंगाडी (बाजार), आंगासी (जांभई), आट–आट्ट (चिकटणे), आड (तहान लागणे), आडाग (चालणे), आण–आंड (असणे), आते (कुत्रा), आत्तिन (तेथे). आदुम–आद्‌दुम (दाबणे), आन (मी), आंदार (काही), आंदारना (काहीजण), आप (ठेवणे), आम (आम्ही), आम्मा (आई), आर (रडणे), आराक (कापणे), आल (विणणे), आले (रात्र), इट–इड (ठेवणे), इंडी (आता), इत्ताट (येथून), इत्तिन (येथे), इत्ते (इतका, एवढासा), इद (ती, ही), इदाव (त्या, ह्या), इद्दार (दोघे), इनांग (अशा रीतीने), इंदिग (दोन), इर (पाणी), इराल (दोघी), इरिक (फाटणे), इल (उभे राहणे), उण, उंड (पिणे), उर (गाव), उस (थुंकणे), ऊसे (पाळणा), एत (उंचावणे, उचलणे), एत्तिन (कोठे), एन (कोण), एनांग (कसा), एंद (नाचणे), एरेंग (शौचास जाणे), एसार (उकळी), एल (जमीन), एल्का (उंदीर), एल्ला (घर), एवुर (थुंकी), ओक्कोद (एक), ओल (पाहणे), काण (डोळा), काय्ये (मासा), कारु (भूक), काला (स्वप्न), कालावे (खळे), काव्वे, (कासव), किट (विझणे), की (हात), कुबासाम (खण, चोळी), कूग (बोलावणे), केत (सूप), केद (पाखडणे), केर्री (जोडा), केव (कान), कोट्टे (काडी), कोपली (तोंड), कोय (घेणे), कोर (घेणे), कोर–कोर्र (कोंबडी), कोरक (चावणे), कोस (घेणे), कोवे (पिल), गाड्डाम (दाढी), गाड्डी–घाड्डी (गवत), गाद्दा (घार), गुगे (फूलपाखरू), गुड्डी (अस्वल), गुड्डी (आंधळा), गेट्टा (पाय), गोट्टी (भाषा, कथन, बोली), गोदमा (गहू). गोर (नख), गोल्ली - घोल्ली (कुऱ्हाड), टोंगे (गुडघा), डिग (उतरणे), डोंगा (चोर), ताक (बाप), तान–ताम (-पादपूरके), ताप (उडी मारणे), ताल (डोके), तिन-तिंद (खाणे), तीर (केस), तुट–तुल (पळणे), तुर्रे (डुकर), तेने (मध), तेर (खाट), तोल्ली (उद्या), नांगरिप (नांगरणे), नाट (लाकूड), नालका (जीभ), नालगुर (चारजण), नालिंग (चार), नींगा (माझी), नीडा (सावली) नीर (तुम्ही), नीव (तू), नुव्वी (विहीर), नूने (तेल), नेगाप (चढणे), नेत्ती (कपाळ), नेय (तूप), नेला (चंद्र), पाटा (गाणे), पांदे (स्नायू), पाम (साप), पाम्मे (उरोज),

पाराय (दळणे), पाल (दात), पाव (रस्ता), पिर्रा (गुदद्वार), पिल्ला (मुलगी), पिल्ली (मांजर), पुकली (गाल), पुर्रे (किडा), पेंडा (शेण), पेदावे (ओठ), पेद्दा (नर), पोक्का (खड्डा), पोग (तंबाखू), पोट्टा (पोट), पोदाल (सासू), पोदे (वर, उंच), पोय (चूल), बूर (केस), बोक (भिजणे), बोग्गा (भोक), माक (झाड), मांग (झोपणे), मारगे (नातू), मारी (पुनः), मास (माणस), मासाल (बायको), मितिक (मेंदू), मीते (ससा), मुग्गुर (तीनजण), मुंदिग (तीन) मुयाल (तिघीजणी), मुरताल (म्हातारी), मूती (चोच, तोंड), मेके (बकरी), मेणाम (मेण), मेराप (वीज चमकणे), मोकाम (चेहरा), मोराय (आवाज होणे), रोसी (सुरी), वाकाल (बाहेर), वाना (पाऊस), वान्ना (भावजय), वाल (धान) वास (पावा), वितानाम (बी), वेंका (मागे), वेट्टा (बरोबर). वेंडी (गरम), वेंदे (बोट), वेर (मूळ) शीर-सीर (डोकातील लहान ऊ), सा–से (जाणे), सिड्डे (खार), सिम (पू), सिर (म्हैस), सिर (दिवस), सिव्वा (इंधन), सी (देणे) सीमा (मुंगी), सुक्का (शुक्रवार), सुयी (सुई), सोंडाम (सोंड).

प्रयोजकांचे समानत्व

कोलामी व नायकीत समान असणाऱ्या क्रियापदांची प्रयोजके दोहोंमध्ये समान आहेत, यावरूनही दोन्हींमध्ये भिन्नता नाही, असेच आढळून येते. खुद्द एमेन्यूंनी नायकीची म्हणून जी प्रयोजक-शब्दावली दिली आहे, ती कोलामीच आहे. दोन्हींमध्ये अशी रूपे समान असल्याचे पुढील यादीवरून प्रत्ययास येते —

अलाय (थकणे)– अलाप (थकविणे); ओय (दुखणे)– ओयिप (दुखविणे); ओल (पाहणे)– ओलिप (दाखविणे); किट (विझणे)– किटिप (विझविणे); डिग (उतरणे), डिप (उतरविणे); बोक (भिजणे)– बोकिप (भिजविणे); डाप (लपविणे).

अनेकवचने आणि प्रत्ययप्रक्रिया एकच !

कोलामी आणि नायकी यांची अनेकवचनी रूपे समानच आढळतात. अनेकवचनांत तसेच इतर शब्दांत प्रत्ययप्रक्रिया दोहोंमध्ये एकाच तऱ्हेची आहे.

पुढील रूपांचे निरीक्षण केल्यास कोलामी-नायकीतील अनेकवचनांच्या समानत्वाची कल्पना येईल. पुढे दिलेले शब्द कोलामी व नायकीत जसे एमेन्यूंनी दिले तसेच आहेत–

उर (गाव), उड्ल् (गावे); काण (डोळा), कोंड्ल् (डोळे); कोर-कोई (कोंबडी), कोड्ल् (कोंबड्या): गोदमा (गहू), गोदमाल (अ. व. गहू); तीर (केस), तीड्ल् (अ. व. केस), वेर (मूळ), वेड्ल् (मुळे).

अनेकवचने करण्याच्या पद्धतीत काही वेळा किंचित फरक पडल्याचे माझ्या व एमेन्यूंच्या शब्दावरून दिसते. कोलामी व नायकीत 'पेर' (नाव) हा शब्द आहे. कोलामीत त्याचे अनेकवचन 'पेर्‌ड्‌ल' होते ही माझी माहिती आहे; तर त्याचे अनेकवचन देताना नायकीमध्ये 'पेड्‌ल्' असा उल्लेख एमेन्यूंनी केला आहे. परंतु एवढ्यावरून नायकीला कोलामीपासून अलग काढता येईल हे शक्य नाही. कोलामीतील 'बाकेर' (मोठ्या बहिणीचा नवरा) या शब्दाचे अनेकवचन माझ्या शब्दसंग्रहानुसार 'बाकेर्सिल' असे होते. एमेन्यूंच्या माहितीप्रमाणे ते रूप 'बाकासिल' आहे. परंतु नायकीच्या शब्दसंग्रहाच्या वेळी एमेन्यूंनी ही रूपे 'बाकासी' (ए. व.) व 'बाकासीकुल (अ. व.) अशी दिलेली आहेत. जावई हा केव्हाही मानवाईकच ! कोलामांनी (वा एमेन्यूंचे म्हणणे गृहीत धरलें तर नायकी बोलणारांनी) 'बाकासिल' वा 'बालेरसिल' असा (एकवचनी–आदरार्थी) शब्द आपल्या भाषेत सांगितला असेल. एमेन्यूंनी (किंवा ही माहिती जमवणारांनी) तो शब्द एकवचनी समजण्याची चूक करून त्याचे एकवचन 'बाकासी' लिहिले व नेहमीच्या कोलामी कोलामीतील अनेकवचनाचा प्रत्यय लावून. पद्धतीने 'कुल' हा 'बाकासीकुल' केले. शब्दाचे अनेकवचन कोलाम कोणत्या पद्धतीने करतात, त्याची करून शहानिशा व तपासणी मी स्वतः केली. कोलामी पद्धती पाहून तर येथे 'कुल' लावण्याची चूक पूर्वसूरींनी केली नाही ना, अशी दाट शंका आहे. म्हणूनच म्हणणे इष्ट ठरते की, या वेगळ्या शब्दरचनेमुळे कोलामी-पासून नायकीला वेगळे पाडण्याची प्रवृत्ती एमेन्यूंसारख्या संशोधकांची होऊ शकते. हीच अवस्था 'कोम्माल' (कन्या) या शब्दांची आहे. मी आणि एमेन्यूंनी हा शब्द असाच दिला असून अनेकवचनाला 'सिल' लावले आहे. परंतु नायकीचा शब्द देताना एमेन्यूंनी मूळ शब्द 'कोम्माल' तर दिलाच; पण अनेकवचन 'कोम्मासिल' केले. 'ल' चा तेथे लोप झाला. यामुळे एमेन्यूंना नायकी वेगळी वाटणे शक्य असले तरी कोलामीचा 'कोम्मा' हा शब्द सेतुमाधव राव यांनी 'कोम्माल'ऐवजी दिला आहे. कोला-मीचे आदिलाबादेकडील शब्द सेतुमाधवरावांनी जमविले व नायकीही त्याच भागातील, या वस्तुस्थितीचा विचार केल्यास एमेन्यूंसारखी इतरांनी स्वतःची फसगत करून घेण्याचे कारण नाही. हा शब्द कोलामीचा आहे व नायकीचे वेगळेपण दिसावे असे त्यात काही नाही.

'तोरेन' (लहान भाऊ) हा शब्द नायकी-कोलामीत एकच असून एमेन्यूंनी त्याचे अनेकवचन नुसता 'ल' जोडून (तोरेनल) केले आहे. 'ल'

जोडून कोलामीत अनेकवचन तयार होत असले तरी या शब्दात ती स्थिती नसून अनेकवचन 'तोरेनसिल' असे हवे. 'पेग' (आतडे) हा शब्द एमेन्यूंनी नायकीत 'पेगुल' असा दिला आहे. 'पेग'चे 'पेगुल' हे अनेकवचन आहे ही वस्तुस्थिती असून "आतडे'ला काय म्हणतात ?" असे विचारल्यामुळे सांगणारांना 'आतडे' हा शब्द अनेकवचनी वाटला व हा घोटाळा झाला. 'आतडे' हा शब्द वऱ्हाड-भागात अनेकवचनी समजला जातो व एकवचनात 'आतडं' असे म्हटले जाते. 'सेण' (शरीर) या शब्दाच्या बाबत हाच घोटाळा झाला असून एमेन्यूंनी 'सेणुल' (शरीर) असे नायकीच्या संदर्भात सांगितले आहे. वेगळ्या (अनेकवचनी–) नोंदीमुळे नायकीची ही वेगळी रूपे एमेन्यूंना वाटली असणे शक्य आहे.

कोलामीत 'गुर्राम' व 'घुर्राम' (घोडा) असे दोन उच्चार असलेला एक शब्द आहे. त्याचे अनेकवचन 'ल' जोडून होते. माझ्या माहितीप्रमाणे कोलामी-नायकीत हीच स्थिती आहे. पण एकीत गुर्रम–गुर्राम व दुसरीत 'घुर्राम' असे वेगळे शब्द नोंदविल्यामुळे एमेन्यूंनी दोन्हीत वेगळेपणा कल्पिला.

'सार' (काटा) हा शब्द तर एमेन्यूंनी कोलामी व नायकीत सारखाच दिला आहे. (सार, अ. व. साड्‌ल्). तेव्हा त्यात अभिन्नत्व निश्चितच आहे. माझ्या शब्दसंग्रहात 'काटा' या शब्दासाठी 'सार' हा शब्द असला तरी 'सार्ल' हे अनेकवचन हवे अशी माझी माहिती आहे.

र, ल, ड, ळ यांचे विपर्यय

कोलामीतील 'ड' नायकीत 'ळ' असतो, असे पुढील शब्दांवरून दिसते. परंतु तो फरक फारसा जाणवत नाही. किंबहुना 'ड' व 'ळ'चा उच्चार पर-स्पराकडे झुकणाराच आढळतो. नोंदकर्त्यांनीही हा फरक ऐकून केला असू शकतो. 'ड' व 'ळ' चा घोटाळा मराठी व अन्य भाषांमध्येही होतोच. पुढील शब्द पाहावे–

मराठी	कोलामी	नायकी
बाजार	आंगाडी	आंगाळी
तितके	आंगेड	आंगेळ
सर्व	आंगेडना	आंगेळना
खेळणे	आड	आळ
चालणे	आडाग	आळाग
तेव्हा, नंतर	आप्पुड	आफुळ
छाती	आरागडी	आरागळी

यंदा	इएड	इएळ
काल	ओक्कोड	ओक्कोळ
धुणे	ओड	ओळ
सांबर	काडास	काळास
कांडणे	कुडुक	कुळुक
विळा	कोडवाल	कोळवाल
गाढव	गाडदी	गाळदी
दोर	ताड	ताळ
परिधान करणे	तोड	तोळ
नाक	मुंगाड	मुंगाळ
थरथरणे	वाडाक	वाळाक
दिवस	सिड	सिळ

या शब्दांपैकी 'आडाग' व 'कोडवाल' या शब्दांचे किनवट भागातील कोलामी उच्चार 'आळाग' व 'कोळवाल' असे असून नायकी म्हणून नोंदवलेली भाषा किनवट–आदिलाबादेकडीलच आहे. तसेच 'काळास' हा शब्द कोलामीतही प्रचारात असून तो एमेन्यूंनी 'काडास' असा दिला आहे. 'गाळधी' व 'गाडदी' असे दोन्ही उच्चार कोलामीत आहेत.

वरील शब्दावलीमधील तसेच कोलामीमधील 'ड' हा 'ळ' कडेच झुकणारा आहे ही वस्तुस्थिती असून तो पूर्ण 'ळ' मात्र नाही. तामीळ भाषेत दोन प्रकारचे 'ळ' असून दोन्हीचे उच्चार भिन्न आहेत. कोलामीतील 'ड' हा तामीळमधील निसटत्या उच्चाराच्या 'ळ' चा भाऊबंद दिसतो.

'ळ' चा 'र' व 'र' चा 'ळ' होणे ही विदर्भाच्या काही भागातील सर्वसाधारण प्रक्रिया आहे. 'आडावी' (जंगल) हा कोलामीतील शब्द कधी कधी 'आळावी' असाही उच्चारला जातो व नायकीत तो 'आराई' होतो. 'विचार'चा 'इचार' तसेच 'आडावी'चे 'आराई'! 'आलिनी' (सकाळ) हा कोलामीतील शब्द नायकीत 'लवकर' या अर्थाने ('सकाळ' लाही तो अर्थ अभिप्रेत आहेच.) 'आरेनी' असा वापरला जातो. 'ल' चा 'र' होण्याची प्रक्रिया येथे घडली. वस्तुतः शब्द तोच आहे व भाषाही एकच आहे.

किंचित फरकाची शब्दावली

पुढील शब्दांमध्ये नायकीच्या बाबतीत द्वित्त व कधीकधी महाप्राणमुक्त उच्चारप्रणाली आढळते. वस्तुतः ते शब्द कोलामीच आहेत. ते वेगळे नाहीत. हा

किंचित फरक विभागीय उच्चारपद्धतीचा आहे. नोंदवणारानेही 'कोंज्झ' सारखे उच्चार नोंदविले असणे शक्य आहे.

मराठी	कोलामी	नायकी
हे (अ. व.)	इंदार	इंधार
विस्तव	किस	किस्स
गाय	कूटे	खुटे
ओवणे	कोंझ	कोंज्झ
सूर्य	पोद	पोद्द
मान, गळा	माक	मावक
ताक	साला	साल्ला

वरीलप्रमाणे कोलामी–नायकीत फारसा फरक नसलेला कोलामी शब्द 'पोडाम' हा असून त्याचा अर्थ 'लांबी' व 'उंची' असा नोंदविलेला आढळतो. सांगणाराला 'लांब' व 'लांबी' किंवा 'उंच' व 'उंची' यातला फरक न समजून त्याने ढोबळ मानाने दिलेली माहिती नोंदविताना असा हा घोटाळा होतो. खेडयात 'उच्ची' वा 'उंची' याचा अर्थ 'उंच' असा समजूनच लोक बोलतात.

तद्वतच पुढील शब्दामधूनही कोलामी–नायकी वेगळया काढता येत नाहीत, हे दोन्हीमधील किंचितशा असलेल्या फरकावरून दिसेल–

मराठी	कोलामी	नायकी
आज	इंडेद, इनेळ	इंडाळ
भाकर, स्वयंपाक	इप्पाटे	इपाट्
	(दोन्ही कडील अनेकवचन 'इप्पाट्ल्')	
मचाण	एगाड	हेगाळ, हेगाड्ल्
कसा	एंटोन	एंटा
किती	एत्ते	एत्तेक
,,	एंदार	एंधार
केव्हा, कधी	एप्पुड, एफुड	एफुळ
एक	ओक्कोन	ओक्को, ओक्कोन
चारजणी	नाल्लाव	नाल्लाल
दही	पेरग	पेरग्, पेर्ग्
पुढे	मुत्त	मुंड
काळा	मुरुडी, मोरोडी	मुळोरी ('ळ' 'र'चा फरक)
ज्वर, ताप	वेस्सा	वेत्सा

क्रियापदांमधील मनस्वी साम्य

डॉ. एमेन्यूंची पद्धती क्रियापदाचा उच्चार देऊन शेवटी टी (T) लावून निरूटताना दुसरा उच्चार देण्याची आहे. अर्थात तिची गरज नाही व कोलामीत तसे उच्चार सर्वत्र असतातच असेही नाही. दोन उच्चारांनुसार नायकीत उच्चार न आढळल्यामुळे नायकी एमेन्यूंस वेगळी वाटली. वस्तुतः दोन्हींची क्रियापदरूपे कशी एक आहेत ! किनवट भाग व नायकीचा प्रदेश एकच ! तेव्हा, दोन्हींचे उच्चार एकच आढळतात त्यात नवे कांही नाही पुढील क्रियापदे कोलामीत व नायकीत एकच आहेत हे सहज दिसेल—

मराठी	कोलामी	नायकीतील शब्द	एमेन्यूंनी दिलेले कोलामी
बसविणे	उदिप	उदिप	उदिप, उदिप्त्
गळणे	[उर	उर	उर, उर्त्
नेसणे	उर, उत	उर	उर, उत्
नांगरणे	उर्र	उर्र (नांगर+णे)	उर, उर्त्
उष्ण होणे	कांग	कांग	कांग, कांग्त्
हसणे	कायांग	कायांग	कायांग, कायांग्त्
शिकणे	काराप	काराप	काराप, काराप्त्
गळणे	कुल	कुल, कुट्ट	कुल, कुल्त्, कुट, कुट्ट
राहणे	ताक	ताक	ताक, ताक्त्
कापणे	तारग, ताराग	तारग	तारग्, ताराक्
संपणे	तिर	तिर	तिर, तित्
शिक, शिकणे	तुम	तुम	तुम, तुम्त्
चाटणे	नाक	नाक	नाक, नाक्त्
चढणे, उडणे	नेगाम	नेगाम	नेगाम, नेगाम्त्
पिकणे	पांड	पांड	पांड, पांड्त्
विचरणे	पाप	पाप	पाप, पाप्त्,
पिकणे	पुलुस	पुलुस	पुलुस, पुलुस्त्
ओढणे	पुस, पुस्स	पुस	पुस, पुस्त्
जन्म देणे	पेट, पेट्ट	पेट्ट	पेट, पेट्ट
फुगणे	पोंग	पोंग	पोंग, पोंग्त्
फुगवणे	पोंगिप	पोंगिप	पोंगिप, पोंगिप्त्

ओकणे	मगुड, मगुळ	मगुळ	मगुड, मगुड्त्
धार लावणे	माय, मायी	माय	माय, माय्त्
पुरणे, गाडणे	मिद	मिद	मिद, मिद्त्
लिंपणे	मेत, मेत्त	मेत्त	मेत, मेत्त
येणे	वा, वार	वार	वा, वार्, वात्
वाकणे	वांग	वांग	वांग, वांग्त्
पेरणे	वाय	वाय	वाय, वाय्त्
ऐकणे	विन	विन	विन, विन्त
विकणे	वीर	वीर	वीर, वीर्त्
शिवणे	वेंझ	वेंझ	वेंझ, वेंझ्त्
विचारणे, मागणे	वेल	वेल	वेल, वेल्त्
सोडणे	साय	साय	साय, साय्त्
खुपसणे	सित	सित्त	सित, सित्त्
घालणे, कपडे घालणे	सुट	सुट्ट	सुट, सुट्ट
धुणे	सुतुक	सुतुक	सुतुक, सुतुक्त्
धरणे	सुम	सुम	सुम, सुम्त्
झोपून उठणे	सुल	सुल	सुल, सुल्त्
शिरणे	सोंग	सोंग	सोंग, सोंग्त्

वरील कोलामी–नायकी क्रियापदे अगदी समान आहेतच; पण काही जागी क्वचित किंचित, फरक असला तरीसुद्धा पुढील नायकी म्हणून सांगितलेली क्रियापदेही कोलामीहून वेगळी काढता येणे कठीण आहे. क्रियापदाची दोन उच्चाररूपे देण्याच्या पद्धतीमुळे एमेन्यूंना नायकी वेगळी वाटली असावी. कोलामीची व नायकीची पुढील रूपे समानतेला पूर्णांशाने जवळचीच दिसतील–

मराठी	कोलामी	नायकी	एमेन्यूंचे कोलामी शब्द
बसणे	उद	उद्द, उत्त	उद्, उद्त्
		(सेतुमाधररावांनी आदिलाबादेकडील कोलामीचे प्रस्तुतरूप उद्देङ' दिले आहे.)	
लघवी करणे	उंबल, उंबला	उंबुल	उंबुल, उंबुल्त्
		(किनवट–कोलामी :– उमुल; सेतुमाधवरावांचे रूप–उमडेङ)	

मराठी	कोलामी	नायकी	एमेन्यूंचे कोलामी शब्द
पाजणे	उरूत	उर्त	उर्त
		(एमेन्यूंनी ‘अन्न देणे’ असाही अर्थ दिला. ‘पाजणे’ यातील भाव सांगताना ‘भरवणे’ असा शब्द सांगणाराने सांगितला असेल. ‘पाजणे’ शब्द सांगताना कोलामांना काहीशी लाज वाटली असावी.)	
कडेवर घेणे	ओंग	ओंगिप	ओंग, ओंग्त्
		(कोलामीतील ‘ओंग’चे प्रयोजक)	
फुटणे	ओड	ओळ	ओड्, ओड्त्
		(‘ळ’ ‘ड’ चा विपर्यय)	
फोडणे	ओट, ओट्ट, ओढ	ओट	ओड, ओट्ट, ओढ
सापडणे	ओपाड, टलार ओपाट्ट	आंबाळ, ओपाट	ओपाड् ओपाट्ट
		(‘ळ,’ ‘ड’ चा विपर्यय, नोंदकर्त्याकडून ऐकताना प, ब चा घोटाळा झाला असावा. दोन्ही उच्चार परस्परांना जवळचे आहेत.)	
दुखणे	ओय, ओया	ओय	ओय,ओय्त्
		(प्रयोजक–ओयिप; कोलामी–नायकीत सारखेच.)	
बांधणे	काट	काट्ट	काट, काट्ट
उगवणे	कुरी	कुर	कुरी, कुरीत्
मोजणे	कुल	कुल्ल (द्वित्त; किनवट भाग)	कुल् , कुल्त्
समजणे	केल	केल, केयिल, कायिल	केल, केल्त्
जळणे, पेटणे	तारी	तार	तारी, तारीत्
जाळणे प्रयोजक (प्रयोजक)	तारप ताराप	तारप	तारप्, ताराप्
मरणे	तिक	तिक्क (द्वित्त)	तिक्, तिक्त्
फिरविणे	तिप	तिप्प (द्वित्त)	तिप्, तिप्त्
		(किनवट भागातील उच्चार; सेतुमाधवरावांनी दि ले ला कोलामी शब्द- तिप्पेड.)	

ओढणे	तिव	तिव्व (द्वित्त)	तिव्, तिव्त्
कपडे घालणे	तोड	तोळ (किनवटकडील कोलामी-तोळ)	तोड्, तोट्ट
लोळणे	नोलांग, नोलोंग	नोलांग	नोलोंग, नोलोंग्त्
गाणे म्हणणे	पाड	पाळ	पाड्, पाड्त्
पडणे	पाड, पाट्ट	पाट्ट, पार्ट (एमेन्यूंना 'पाट्ट'च अभिप्रेत आहे)	पाड्, पाट्ट
पाठवणे	पाणाक	पांक	पांक्, पांक्त्
दोहणे, दूध काढणे, पिळणे	पिंड	पिंड	पिंड, पिंडक्, पिंडक्त्
स्पर्श करणे	पुडुक	पुळक	पुडक्, पुडक्त्
पुरणे	पुरिप	पुरिप	पुर, पुर्त
वाढणे	पेरग	पेरग (नायकीत अर्थ– पाळणे, पोसणे; 'पेरग'चे प्रयोजक पेरगिप' गृहीत धरून दिलेला अर्थ)	पेरग्, पेरेक्त्
भुंकणे	पोड	पोळ	पोड, पोट्ट
चरणे	मी	मीय्	मी, मीत्
रुतणे, बुडणे	मुंग	मुंग	मुंग, मुंग्त्
रुतविणे, बुडविणे	मुंगिप	मुप्प (हे प्रयोजक 'मुप्प' व 'मुंगिप' अशा दोन्ही पद्धतींनी होत असावे)	मुप, मुप्त्
बोलणे	मुड	मुळ	मुड, मुट्ट
सारवणे	मेग	मेघ (महाप्राणयुक्त उच्चार हाही नायकीचा, किनवट भागाचा विशेषच)	मेग, मेग्त्
तासणे	सेक	सेक्क (द्वित्त)	सेक् , सेक्त्

चढणे	सोक	सोक्क (द्वित्त)	सोक्, सोक्त्

वरील क्रियापदांप्रमाणेच पुढील नामाची ही स्थिती आढळेल —

मराठी	कोलामी	नायकी	एमेन्यू : कोलामी शब्द
उडी	मिट, मिट्ट	मिट्ट (द्वित्त)	मिट, मिट्ट

आणि हे शब्दसादृश्य !

डॉ. एम्. बी. एमेन्यू यांना पुढील नामांमध्ये किंचित फरक आढळल्यामुळे त्यांनी दोन वेगळ्या भाषा कल्पिल्या. पण पुढील नामावलीचे व शब्दांचे नीट निरीक्षण केल्यास कोलामी व नायकी ह्या अभिन्न आहेत, हाच निष्कर्ष निघेल. पाहा —

मराठी	कोलामी	नायकीतील शब्द	एमेन्यूंनी दिलेले कोलामी शब्द
तेव्हा, नंतर	आप्पुड	आफुंड, आफुळ	आप्पुड
ऊन, उष्णता	डब्बा	डब्बा (=सूर्याचीउष्णता)	डबा (= ऊन)
होणे	एई	एर	एर
बांगडी	गाज	गाज	गाझ
खोकला	डाग, ढाग	ढाग	डाग
शेपूट	तोका	तोका (किनवट-कोलांमीतील उच्चारही हाच)	तोके
देव	दियाम	दियाम	दिआम
आपण	नेएंड	नेंड	नेंड, नेम
रक्त	नेत्तूर	नेत्तूर	नेतूर, नेत्तूर
कोंबडा	पोत	पोत	(एमेन्यूंनी 'पोत'चे 'खुराड' व 'कोंबडा' हे दोन अर्थ दिले म्हणून नायकीची रचना त्यांना वेगळी वाटली.
उडणारा किडा, मधमाशी	पोत्ते	पोत्ते	(नायकीत 'मधमाशी' असा अर्थ आला नाही, म्हणून एमेन्यूंना वेगळे वाटले.)
आंबा	मामडी, मांडी	मामली ('ळ', 'ल'चा विपर्यय)	मांडी
घुंगरू	मुंगे	मुंगे	मुगे (एमेन्यूंचा अनुस्वार गळला).
काळतोंडे वानर	मुयी, मुय्य	मुय	मुय्य

आत	लोपाल	लोपा (= आत), लोपा (आतील)	लोपाल ('लोपाला' म्हणजे 'आतील')
बैल	हेड	हेड	एड

हे शब्द भिन्न कसे ?

'तुक' या शब्दाचा अर्थ कोलामीत 'माती', 'धूळ' असा आहे. नायकीत 'जमीन' असा जास्तीचा अर्थ एमेन्यूंनी दिला. म्हणून नायकी वेगळी ठरते असे नाही. 'किटाव' (शोधणे) या कोलामी शब्दाला नायकीत 'किराय' असा उच्चार आहे. इंग्रजी स्पेलिंगच्या फरकामुळेही एमेन्यू गोंधळतात. Kediyak असे स्पेलिंग करून त्या 'खेडचाक'चा अर्थ वाघ (tiger) असा कोलामीत दिला आणि नायकीत Khareyak असे स्पेलिंग 'खेडचाक'चे केले. 'खडचा' या मराठी शब्दाचे हें कोलामीकरण आहे हे स्पष्ट आहे. 'नेंजेंग'चा अर्थ मांस, (मांसाची–) भाजी असा कोलामीत आहे. एमेन्यूंनी 'भाजी' व 'मांस' असे या शब्दाचे अर्थ दिले. ग्रामीण लोक मांसाहारास (उच्चवर्णीयांच्या सापेक्ष) पाप समजून मांसाचे नाव टाळतात, ही वास्तवता लक्षात घेतल्यास 'भाजी हा शब्द कोलामांनी 'मांसाची भाजी' याच अर्थाने वापरला, फक्त 'मांस' शब्दाचा समक्ष उच्चार टाळला. 'नांजूड' (मांस) हा कोलामीतील शब्द एमेन्यूंनी दिला नाही; मात्र नायकीत 'नेंड्झ् (नेंझू)' (= मांस) व 'नेंजेंग' (= Broth) असे शब्द असल्याचे एमेन्यूच सांगतात.

'पांडे' या शब्दाचे दोन अर्थ हाती येताच पुन्हा एमेन्यू घोटाळले. 'पांडे'चा अर्थ 'पीक' असा आहे. नायकीत 'पक्व फळ' असा अर्थ डॉक्टर-मजकुरांना आढळला. पण 'पक्व फळ' हेही 'पीक' असून माहिती देणाराने तेवढाच एक अर्थ सांगितला असेल व दुसरा अर्थ 'पीक' हा सुटला असेल. परंतु अशा उदाहरणावरूनच एमेन्यूंना नायकी भाषा वेगळी वाटत गेली !

'डोंगली' (गुपित गोष्ट) हा शब्द एमेन्यू नायकीत 'डोंगलिप' असा देतात. अर्थात 'डोंगली'चे हे प्रयोजक आहे. 'टिटोर' (विंचू) चा उच्चार किनवटकडे 'टुंटोर' आहे. हा फरक उच्चारभेदाचा आहे. 'तेलमी' (पांढरा) हा कोलामी शब्द किनवटकडे 'तेलोरी' असा असून नायकीत तो 'तेव्रोळी' आहे. 'ळ, र, ल' भेद तर संस्कृत व्याकरणज्ञांनी आधीच सांगितला असून तो तद्‌द्भव आणि भारतीय भाषांतून आढळतो. कोलामीतूनही असे घडते, हे आपण याच लेखात आधी पाहिले आहे. 'तेळेप' (धोतर) हा शब्द द्राविडीत 'पांढऱ्या'शी संबंधित आहे. धोतराचा रंग पांढरा असतोच की ! 'तानेद' ह्या

कोलामी शब्दाचे अर्थ 'काय' व 'काहीच' असे असून एमेन्यूंनी 'काय' एवढाच अर्थ दिला. सेतुमाधवरावांनी 'काय' हा अर्थ सांगितला असून नायकीत 'ता' व 'तानेद' चा अर्थ 'काय' असल्याचे एमेन्यूंनी सांगितले आहे. 'तारंगुए' वा तारंगुळ' चा घोटाळाही एमेन्यूंनी केला आहे.[१] नायकीच्या संदर्भात तो पुन्हा आवृत्त होतो. या शब्दाचा खरा अर्थ 'काळीज', हृदय' असा आहे. एमेन्यूंनी 'यकृत,' 'पित्ताशय' असा अर्थ दिला. किनवट भागात 'तारंगुर' (प्रकृत, पित्ताशय) उच्चार असल्याचीही एमेन्यूंची साक्ष आहे. 'तंगुळ' हा शब्द नायकीत असल्याचे सांगून एमेन्यू आपला जुनाच अर्थ पुनरावृत्त करतात.

'घुम' (जमणे) हा शब्द नायकीत असल्याची एमेन्यूंची नोंद आहे. एमेन्यू 'गुप' हा शब्द सभेसाठी देतात व 'गुण एर' चा अर्थ 'जमणे' असा सांगतात. 'घुंड,' 'गुंड' (दगड) हा शब्द एमेन्यूंनी 'गुंड' व हिस्लॉप यांनी 'घुंड' असा नोंदविला आहे. घुंड' नायकीत असल्याचे एमेन्यूंचे सांगणे आहे. कोलामी शब्द 'सुर्माक' (गुप्त गोष्ट) हा नायकीत अगदी तसाच आहे. 'सुर्मी' (: शांत, चुपचाप) हा शब्द 'शांत' असल्याचे एमेन्यही सांगतात. नायकीत 'शांत' 'अर्थाचा 'सुसम' शब्द असल्याची नोंद आहे. 'सुर्मी' मध्ये स्वरागम होऊन 'सुसम' शब्द तयार झाला हे स्पष्ट आहे. 'सिन्नाम' (लहान) या उच्चाराची एमेन्यूंना शंका आहे. मात्र नायकीत ते या शब्दाचा उल्लेख sinna (m) असा करतात.

'सिते' (रात्र, रात्री) शब्द एमेन्यूंना 'सित्तेनातलुंग' (सायंकाळी) स्वरूपात (कोलामीत) माहीत आहे, तर नायकीत 'सित्ते'चा अर्थ सायंकाळी असल्याचे त्यांचेच कथन आहे. माझ्या शब्दसंग्रहात 'सित्तालुंग' (सायंकाळी) व 'सित्तेनातलुंग' (सायंकाळी) असे शब्द कोलामीच्या संदर्भात आले आहेत[२] 'सुन' (धरणे) व 'कोराल (सून) याही शब्दांच्या बाबतीत कोलामीहून नायकी वेगळी निघेलसे दिसत नाही. थोडीफार उच्चारपद्धती वेगळी असू शकते व किंचित अर्थच्छटाही एखाद्या वेळी वेगळ्या उमटू शकतात. 'काम' (वास) हा शब्द नायकीत तसाच आहे; पण सेतुमाधवरावांनी 'कंप' शब्द कोलामीत दिला आहे. 'कांड' (दिसणे) हा शब्द एमेन्यूंनी 'कांडवत् एर' (दिसून येणे) असा देऊन नायकीतही तसाच दाखविला आहे. 'कांडक्', हा

१. भाऊ मांडवकर : कोलाम : पृ. ३६४

२. भाऊ मांडवकर कोलाम : पृ. ३९८

शब्द देताना एमेन्यूंनी 'नायकीचे स्वतःचे रूप' असल्याची फक्त नोंद केली; पण ते 'स्वतःचे वेगळेपण' कोणते ते सांगितले नाही, कोलामीतील 'आरी', 'आर्री' (भीती) हा शब्द नायकीत 'आरी' असल्याचे एमेन्यू सांगतात. कोलामीतील 'आरास' (भिणे) हा शब्द नायकीत तसाच आहे. प्रयोजक 'आरतिप' असे आहे. एमेन्यूंनी मात्र ते 'आरसिप' दिले आहे.

'साव्वी' (गोड) हा शब्द कोलामीनायकीत समान असला तरी एमेन्यूंनी तो शंकास्थळी टाकला आहे. नायकीत तो 'सावाड' (गोड) असा दिला आहे, ते वेगळेच. 'साट्टा'चा अर्थ 'खांदा' असा असून नायकीच्या बाबतीत एमेन्यूंनी त्याचा अर्थ 'पाठ' असा दिला आहे, 'सानीकुल'चा खरा अर्थ 'लहान बहिणीचा नवरा' (=जावई) असा आहे. एमेन्यूंनी 'सानीकुल' (अ. व.) व 'सांजिन'चा अर्थ नुसता 'जावई' असा नायकीच्या संदर्भात दिला आहे. नायकीत 'एग' (पान) हा शब्द कोलामीप्रमाणेच आहे. 'रेडापा' (पंख, पाख) हा शब्द सेतु माधवराव 'रेप्पा' असा देतात आणि नायकीत तो 'रेप्पा' आणि 'रेक्का' या स्वरूपात दिसतो. 'पुसा'चा अर्थ 'मणी' असा असून तो नायकी कोलामीत 'गळ्यातील हार' असल्याचे एमेन्यूंचे म्हणणे आहे. खरे तर 'पुसा दोरा' म्हणजे 'गळ्यातील हार.' 'पुंद' (खांडूक) हा शब्द नायकी व किनवट–कोलामीमध्ये 'पुन' असल्याचे एमेन्यूंचे निवेदन आहे. 'पूव' (फूल) नायकीत 'पूता' आहे अशी एमेन्यूंची माहिती आहे. किनवट–कोलामीतही 'पूता' आहे.

विपर्ययी व आणखी तसेच काही शब्द

'लामनी' (मोर) हा कोलामीतील शब्द नायकीत 'नमली' व लामनी अशा रूपात आहे. 'नमली' शब्द किनवट–कोलामीत असल्याची सेतुमाधवरावांची नोंद आहे. 'बुराम' (पूर) हाही शब्द असाच असून नायकीत 'बुराम' व 'पुराम' असे दोन शब्द त्यासाठी आहेत.

काही शब्द तर एमेन्यूंना माहीतच नाहीत, कोलामीतील 'लेना' (लहान मुलगा) हा शब्द नायकीत असून एमेन्यूंनी 'लेंगा' हा शब्द वासराच्या संबंधात दिला आहे. 'तोत' नाही हा शब्द कोलामी व नायकीत समान आहे.

'वेटा' (शिकार) हा शब्द नायकीतही तसाच आहे. पण एमेन्यूंनी 'वेट' (शिकार) हा शब्द दिल्यामुळे त्यांना नायकी वेगळी वाटली असावी, 'वेट

आय' (शिकार होते) अशी रचना ऐकून एमेन्यूंनी 'वेटाद' मधून 'वेट' शब्द अलग केला. वस्तुतः 'वेटा + आद' यांचे एकत्रित रूप 'वेटाद' झाले. त्यातही 'वेटा'च आहे.

मराठीतून आलेल्या शब्दांची कथा

मराठीतून आलेल्या कोलामी–नायकी शब्दांचीही कथा हीच आहे. मराठीतून आलेल्या व कोलामीने उच्चारलेल्या शब्दांची रूपे नायकी–कोलामीत सारखीच आहेत. मराठी शब्द कोलाम लोक (आवश्यकतेप्रमाणे) कधीकधी तसाच स्वीकारतात व सांगतात; किंवा त्याचे उच्चारदृष्टचा कोलामीकरण करतात —

कोलामी	नायकी
कोसरा	कचरा
केळी	केळी
पाट्टे	पाटी
टापोर	टापर (वऱ्हाडी:– टापर=घंटा)
नांगली	नांगर (नांगली हा शब्द कोलामी असून त्यासाठी समानोच्चारामुळे किनवट भागातील कोलामांनी 'नांगर' हा मराठी शब्द सांगितला असावा).
लेप	लिह (वऱ्हाडी :— लेह→लिह)
वेट्टचाक	वठ्ठचाक (वऱ्हाडी :— वठ्ठी)
सिरा, सिराम (=शिर)	सिरा
मुंगूस	मुंगस्याक (अ. व.— मुंगस्याकेप) (एकवचनी व अनेकवचनी रूपे कोलामी-नायकीत समान आहेत.)
घुबड	घुबड
खात्याक	खाती (वऱ्हाडी :— खाती = लोहार)
कोल्ह्याक	गोल्ह्याक (क, ग चा विपर्यय वा ऐकण्यातील घोटाळा दिसतो.)

नायकी-कोलामी एकच !

आतापर्यंतच्या वरील सविस्तर उदाहरणांवरून लक्षात येईलच की, नायकी नावाची भाषा अस्तित्वातच नाही. ती कोलामीच आहे. एमेन्यूंनी सांगितलेल्या ह्या

दोन्ही भाषा एकच आहेत. वरील उदाहरणे व चर्चा आणखी लांबवणे शक्य आहे. सर्वांचा सार हाच निघतो की, नायकी व कोलामी ह्या भिन्न भाषा नसल्यामुळे भाषाशास्त्रज्ञांनी त्या दोन वेगळ्या समजण्यात अर्थ नाही, भाषाशास्त्रज्ञांनी नायकी व कोलामी अभिन्न आहे, ती एकच भाषा आहे, या निर्णयावर यावे, हे स्पष्ट असून भाषाशास्त्र-क्षेत्रात हा वादविषय मुळीच उरू नये. माझे हे मत मी एमेन्यूंच्याच शब्दांच्या आधारे, अंतर्गत पुराव्यावरूनच मांडल्यामुळे माझे मत निर्णायक ठरायला हरकत नाहीच. डॉ. एमेन्यू (बर्कले, कॅलीफोर्निया) यानाही माझी भूमिका मान्य व्हावी, अशी अलीकडील स्थिती आहे.

तेव्हा, नायकी नावाच्या भाषेचा वेगळा उल्लेख होऊ नये. कारण-नायकी ही दुसरीतिसरी कोणती भाषा नसून ती कोलामीच आहे.



डॉ. प्रभाकर मांडे

लोककथांच्या उगमस्थानासंबंधीचा वाद

भारतात लोककथांची प्राचीन परंपरा आणि भारतातील कथांचे कथाविशेष (tale type) हे इतर देशांतील कथांतील कथांत तंतोतंत सारखे सापडतात. त्यावरून भारत हाच देश सर्व लोककथांचे उगमस्थान आहे असे काही लोकसाहित्य-विशारदांचे मत आहे. थिओडोर बेनफे, कॉस्किन, वगैरे विद्वानांनी लौकिककथा किंवा पारंपरिक कथा या भारतातूनच युरोपमध्ये आणि इतरत्र गेल्या असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. थिओडोर बेनफे यांनी पंचतंत्रातील कथांचा प्रवास भारतातून युरोपपर्यंत कसा झाला आहे हे साधार दाखविले आहे. डॉ. केतकरांनी 'प्राचीन महाराष्ट्र' या ग्रंथात चंद्रहासकथेचा प्रवास वर्णन केला आहे. डॉ. सेन यांनी त्यांच्या Folk Literature in Bengal या ग्रंथात —

'There is no doubt that many of the nursery tales travelled from their eastern homes to Europe in the middle ages. We know for certain that the Indian fables in Panchatantra and in the Hitopdesa made a triamphant march to the west and exercised very great influence in shaping the literature of the middle ages of Europe.'

—असे स्पष्टपणे प्रतिपादिले आहे. या विचारसरणीला इंडियानिस्ट थिअरी किंवा भारतमूलक सिद्धांत असे म्हणतात. या मताचा उद्गाता बेनफे हा असून कॉसकिन या लोकसाहित्यविशारदाने या सिद्धांताला प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली. त्याच्या मतानुसार जिप्सी लोकांनी भारतातून लोककथा पाश्चात्य जगात नेल्या.

Polygenesis :

भारतमूलक सिद्धांताला अॅन्ड्यू लँग या मानववंशशास्त्रज्ञाने कडाडून विरोध केला. जगातील निरनिराळ्या भागात प्रचलित असलेल्या लोककथांचे कथाविशेष एकत्र असले तरी ते एके ठिकाणीच निर्माण झाले असले पाहिजेत असे नाही. तो म्हणतो—

अनुक्रमणिका

" We know the similar patterns, similar art have thus been independently evolved so have similar cosmic myths and similar fables. "

लोककथांतील कल्पनाबंध जगातील निरनिराळ्या भागात स्वतंत्र निर्माण झाले आहेत असे ॲन्ड्यू लँगचे मत आहे. दैवतकथांच्या उगमाविषयी सांगताना तो म्हणतो की एका विशिष्ट मानसिक अवस्थेतून या कथा निर्माण झाल्या आहेत. या कथा केव्हा निर्माण झाल्या हे सांगणे जवळ जवळ अशक्य आहे. ज्या मानसिक अवस्थेचा एकेकाळी जगातील सर्व मानवांनी अनुभव घेतला त्या अवस्थेला Mythopoetic condition (पुराणकथांतून संवेदित होणारी मानसिक अवस्था) असे म्हणता येईल. त्या मानसिक अवस्थेचा सर्वांना अनुभव आला. त्यामुळे जगातील सर्व मानवांमध्ये सारखी कथाबीजे असलेल्या कथादैवतकथा निर्माण झाल्या. यात जगातील सर्व भागात ' direct and parallel evolution of culture ' झाले असे गृहीत धरले आहे.

ॲन्ड्यू लँग यांच्या मानववंशशास्त्रीय अभ्यासाला फरेझर, टायलर यांच्या कार्याने चालना मिळाली. भिन्न प्रांतांतील आणि खंडातील आदिवासींच्या रुढींच्या अभ्यासामुळे सर्व दैवतकथांचे तसेच इतर लोककथांचे मूळ टॉटेममध्ये किंवा मृतांचे अवशेष यात असावेत अशी मते मांडली गेली. परंतु नंतर झालेल्या मानववंशशास्त्रज्ञांनी (ज्यात मॅलिनोव्हस्की, परांझ बोआस हे प्रमुख आहेत.) या प्रश्नाचे स्वरूप बरेच गुंतागुंतीचे (complex) आहे हे समजून घेऊन त्याविषयी चर्चा केली. परॉंझ बोआस यांनी सांगितले की दैवतकथाशास्त्र हे एक साध्या आज आदिवासीमध्ये दिसून येणाऱ्या प्रथेत शोधता येणार नाही. किंबहुना कथेचे मूळरूप शोधणे अशक्यप्राय आहे :

" Boas is convinced that mythologies did not begin with the simple observation of natural phenomena. He recognized that these have a part now in many myths, but he is certain that it would be a mistake to interprete any specific myth as being due to such observations. The growth and myths and tales is extremely complex, and there hare been kinds of disintegrate and aceretion of foriegn materials. The original form of any particular myth may be quite

impossible to discover. And there is certainly no one explanation which will afford an easy answer to the general problems "

डॉ. परॉस बोआस याने लोककथा निर्माण झाल्यावर त्यांचे भ्रमण होते असे मान्य केले आहे. त्या कथा ज्या ज्या प्रदेशात प्रवास करतात तेथील संस्कृतीप्रमाणे तिच्यात बदल होतो. मूल प्रदेशाच्या सांस्कृतिक घटकांच्या ऐवजी नवीन प्रदेशाच्या सांस्कृतिक घटकांची कथेत वाढ होऊन कथा नवीन रूप धारण करते. या क्रियेला संप्रसारण असे म्हणतात. कथेचा प्रसार जरी मान्य केला तरी कथांची निर्मिती वर सांगितल्याप्रमाणे स्वतंत्रपणे होऊ शकते. Polygenesis आणि संप्रसारण या दोन्हीही क्रिया एकाच वेळी होऊ शकतात. एकच कथाविशेष असलेल्या कथा स्वतंत्रपणे निर्माण होणे आणि त्यांचे संप्रसारण या दोन्हीही क्रिया होत असतात.

कथांचे मूळ एकच प्रांत आहे असे गृहीत धरून विवेचन करणे हे जितके एकांतिक तसेच एक कथाविशेष असलेल्या कथा वेगवेगळ्या ठिकाणी स्वतंत्रपणे निर्माण झाल्या (Polygenesis चा सिद्धांत) हे म्हणणे देखील अट्टाहासाचे आहे.

जगातील वेगवेगळ्या भागात लोककथांची निर्मिती होत असते आणि त्याचा प्रसार होत असतो. डॉ. सावित्री सरीन म्हणतात ‘Folk tales are neither independently created everywhere, nor always borrowed from particular country or culture’ त्यांच्याच शब्दात पुढे सांगावयाचे झाल्यास असे सांगता येईल की ‘The folk-tales are borrowed, adopted and locally created.’ लोककथा आणि लोकगीते यांमधील कथाबीजे आणि कल्पनाबंध एका देशातून दुसऱ्या देशात किंवा प्रांतात प्रवास करतात, हे जसे खरे तसेच तेथील लोकजीवनातून देखील काही कल्पनाबंध निर्माण होण्याची क्रिया सतत चालू असते. स्टिथ थॉम्पसन यांनी त्यांच्या Folktales या जगद्विख्यात ग्रंथातील Folk-tales from Ireland to India. या भागात निरनिराळ्या देशांत निर्माण झालेल्या कथाविशेषांची चर्चा केली आहे. त्याचबरोबर कथाविशेषांपेक्षा कल्पनाबंधाचे महत्व अभ्यासाच्या दृष्टीने अधिक आहे हे दाखविले आहे. परॉझ बोआस यांनी देखील types पेक्षा motifs हे अधिक प्रमाणात एकमेकात मिसळतात हे मान्य केले आहे. कथाविशेषांच्या अभ्यासाने कोणकोणत्या पर्यायात एखादा कथाविशेष सापडतो हे दाखविता येते तर कल्पनाबंधाच्या सूचीमुळे कथातील मूलघटक एकत्र, संगतवार आणि विषयदृष्ट्या एकत्र करून जागतिक लोककथांच्या अभ्यासकाला साहित्य

उपलब्ध करून देता येते. त्यामुळे कोणत्याही एका प्रदेशातील लोककथांचे स्वरूप पहावयाचे असल्यास तेथे प्रचलित असलेल्या कथाविशेषांकडे पाहाणे जसे आवश्यक ठरते तसेच तेथील लोककथांतून आढळणारे कल्पनाबंध सूत्रबद्धपणे दाखविणे महत्वाचे ठरते.

जगातील निरनिराळ्या भागांतील कथाविशेष आणि कल्पनाबंध यांचे स्वरूप पाहिले तर त्यात साम्य आहे असे दिसते. सारखेच किंबहुना एकच कल्पनाबंध सर्वत्र पसरले आहेत. या वस्तुस्थितीचे स्पष्टीकरण करताना या लोक-कथांचे मूलस्थान कुठे तरी असावे आणि तेथून त्यांचा प्रसार झाला असावा किंवा सारख्याच कल्पनाबंधांचा उगम एकाच वेळी निरनिराळ्या ठिकाणी झाला असावा अशी परस्पर विरोधी मते मांडली गेली.

पुराणकथा किंवा दैवतकथा यांच्या उगमासंबंधीची आणि त्याच्या मूल-स्थानाविषयीची निरनिराळी मते पाहिल्यावर लॉर्ड रॅग्लन या संबंधीचे मत पहाणे उपयुक्त ठरेल. त्याने पाश्चात्य पुराणकथांची पुराणवीरांची उदाहरणे घेऊन त्यांच्या जीवनातील घटनांत साम्य आहे हे दाखविले आहे. Odepus, Thesins, Homulus, Heracles, Jason. Bell erophon, Pelops, Aselopios. Dionysos, Appolo, Zens, Joseph, Moses, Elizah, Arthur वगैरेंच्या जीवनकथात खालीलपैकी काही वैशिष्टचे दिसतात असे त्याने सप्रमाण दाखविले आहे ते विशेष खालीलप्रमाणे आहेत :

१. पुराणवीरांची आई ही राजकन्या असते.
२. तो राजपुत्र असतो. आणि–
३. त्याचे मामा राजकुलातील असतात.
४. त्याचा जन्म अलौकिक
५. देवाचा पुत्र म्हणून ख्याती
६. त्याचे वडील किंवा आजोळकडचे लोक त्याला त्याच्या जन्माचे वेळीच ठार मारण्याचा प्रयत्न करतात.
७. अलौकिकपणे किंवा दिव्य देहाने तो सुटतो.
८. वनवास किंवा घरून दूर जाणे.
९. त्याच्या बालपणाविषयी माहिती नसते.
१०. तरुण झाल्यावर तो परत येतो किंवा भविष्यकाली त्याच्या होणार असलेल्या राज्यात जातो.

११. दुसऱ्या राजावर, किंवा / आणि राक्षसावर, रानटी जनावरावर विजय मिळवून किंवा दिव्य पराक्रम करून–
१२. राजकन्येशी विवाह करतो.
१३. राजा बनतो
१४. काही काल न्यायाने राज्य करतो.
१५. कायदे पाळतो व पाळावयास लावतो.
१६. नंतर तो देवकृपा गमावून बसतो किंवा / आणि प्रजेचा विश्वास गमावतो.
१७. राजगादीवरून आणि शहरातून काढला जातो.
१८. गूढ मृत्यू.
१९. बहुधा हा गूढ मृत्यू डोंगराच्या किंवा टेकडीच्या शिखरावर
२०. त्याची मुले त्याची वारस होत नाहीत.
२१. त्याचे शव जाळण्यात येत नाही,
२२. त्याला देवत्व प्राप्त होते किंवा पावित्र्य प्राप्त होते,

परंपरेने चालत आलेल्या पुराणवीरांच्या जीवनातील विविध घटनांचा अभ्यास करून लॉर्ड रॅग्लन या निर्णयाला आले की– ' There is no justification for believing that any of those heroes were real persons, or that any of the stories of their exploits had any historical foundations. ' त्याच्या मते हे पुराणवीर–

'Were geniusly the heroes of tradition, were originally not men but gods, and that stories were accounts not of facts but of ritual that is, myth,'

या सर्वांचे मूळ जगदुत्पत्ति–विधी आणि त्याचाच एक भाग असलेली जगदुत्पत्ती कथा यात सापडले. जगाच्या निर्मितीसाठी आणि अभिवृद्धीसाठी झालेल्या यज्ञात या पुराणवीरांचा उगम शोधता येतो, असे Hokart यांचे देखील मत आहे. नियमित कालानंतर स्वतःच्या इच्छेने जगाच्या संभरणासाठी बळी जाणारा राजा हा सर्व संस्कृतीचे मूळ आहे. या यज्ञसंस्थेलाच नंतर सांकेतिक मेधाचे स्वरूप प्राप्त झाले. नरमेधाचे किंवा बलिप्रथेचे अवशेष आजच्या रूढीतही आढळून येतात.

भारतातील पुराणवीरांच्या जीवनकथेचे सूक्ष्म दृष्टीने परिशीलन केले तर लॉर्ड रॅग्लन यांनी दिलेल्या २२ वैशिष्टयांपैकी बरीच वैशिष्टये येथील

पुराणवीरांच्या जीवनात दिसून येतील. अलौकिक जन्म, राजपुत्र असणे, मामाकडून किंवा आजोळच्या माणसांकडून हत्येचा प्रयत्न होणे, दैवी रूपाने सुटका, वनवास, राज्यारोहण, प्रजेची इतराजी, राजपदाचा त्याग करावा लागणे, गूढ मृत्यू किंवा मृत्यूविषयी काहीच माहिती नसणे व शेवटी देवत्व येणे हे सर्व विशेष भारतीय पुराणवीरांच्या जीवनकथात आहेत. हे सर्व यज्ञपुरुष असावेत असे वाटते ते यामुळेच. लॉर्ड रॅग्लनच्या मताप्रमाणे जगदुत्पत्तिविधीत (creation rite) किंवा यज्ञांत नियमित कालावधीनंतर बळी जाणाऱ्यांना देवत्व प्राप्त झाले. जगातील सर्व पुराणवीरांना देवत्व प्राप्त झाले आहे. मानवी जीवनाच्या संभरणासाठी स्वतःच्या इच्छेने बलिदान करणाऱ्या जीवनाभोवती अद्‌भुताचे वलय निर्माण होऊन त्यांना अलौकिकत्व येणे साहजिकच होते.

यज्ञातून लोककथांचा उगम

जगातील सर्व विधी, संस्कारक्रिया, कथा, वगैरेंच्या मुळाशी जगदुत्पत्तिविधी असलेला हा यज्ञ आणि यावेळी सांगितली जाणारी कथा हेच असले पाहिजे. या विधीच्या वेळी जे नाट्य साकार होत असे त्यात जनावरांची किंवा राक्षसांची भयानक दिसणारी रूपे घेऊन माणसांनी नाचणे, युद्ध करणे इत्यादि गोष्टी होत असाव्यात. यातूनच लोककथातील कल्पनाबंधांची निर्मिती झाली असे रॅग्लन यांचे म्हणणे आहे. पशूंनी बोलणे, रूप बदलणे, राजपुत्राचा गृहत्याग, त्याला राजकुमारींनी वरणे, जन्म अद्‌भुतपणे होणे जसे फळातून किंवा देवताप्रसादाने, वगैरे कल्पनाबंध निर्माण झाले असावेत. लोककथांचा उगम या मतानुसार यज्ञातून झाला असावा आणि बळीराजाच्या जीवनाविषयीचे कल्पनाबंध हे यज्ञसंस्थेच्या नरमेध प्रयेइतके प्राचीन असावेत अशी अनुमाने साहजिकच निघतात.



पुस्तक-परामर्श

प्रा. एस्. एस्. भोसले एम्. ए.

आनंद यादव यांची –

'गोतावळा' : (काही विचार)

आनंद यादव यांची 'गोतावळा' कादंबरी रूढार्थाने प्रादेशिक असली तरी सच्चार्थाने तिला प्रादेशिक म्हणता येणार नाही. प्रादेशिकतेच्या भल्याबुऱ्या मर्यादात असल्याचा आभास ती निर्माण करीत असली तरी प्रत्यक्षतः आभास कायम राखून, त्या मर्यादा उचकटण्यामध्ये तिने चांगले यश मिळविले आहे. हे तिचे यश कथावस्तूच्या बीजात, त्या अनुषंगाने कथावस्तूकडे पाहण्याच्या लेखकाच्या कलात्म अभिजात दृष्टीत आणि त्या अनुषंगाने, आत्मीय अलिप्ततेने अनुभव अभिव्यक्त करण्याच्या रीतीत आहे. 'गोतावळा' चे आख्खे कथाबीजच एका उत्कट व्यापक दुःखाला विलक्षण पोटतिडिकीने हात घालते. हे दुःख निमित्तमात्र 'नारबा'चे – एका शेतमजुराचे आहे– पण वस्तुतः ते काळ्या आईसाठी काबाडकष्ट असणाऱ्या, शेती पिकविण्यासाठी हाडाची काडे करणाऱ्या कष्टकरी शेतकऱ्यांचे, शेतमजुरांचे दुःख आहे. त्याला केवळ 'नारबा' चीच मर्यादा नाही. नारबासारख्या समस्त 'समष्टी' ची ती व्यथा, वेदना, दुःख आहे. त्यासाठी 'नारबा' ही व्यक्ति साधनमात्र म्हणून येते आणि 'नारबा' प्रतिनिधीरूप बनून अवघी समष्टी दाखवून जाते. त्या दृष्टीने हे दुःख सर्वस्पर्शी, सार्वकालिक आणि मर्मभेदी आहे. मूलतःच ते तलस्पर्शी असल्याने त्यामधील ताकद दाहक आहे, हृदय विंधून टाकणारी आहे. यादवांनी 'मोट' मधील अलिप्रततेने त्याची तीव्रता अधिक गतिमान केली आहे, त्यामुळे शेतकरी जीवनातील चिरंतन दुःखाचा भगभगता प्रत्यय 'गोतावळा' मधून मिळत राहतो.

गोतावळा एक समुह चित्र

'गोतावळा' ची कथा (पण आपण समजतो त्या अर्थाने 'गोतावळा'ला कथा/कथावस्तु आहे का?) ज्या कालखंडात घडते तो कालखंड जुने जात आहे, नवे जागा करून घेत आहे असा संक्रमणावस्थेतला आहे. काळाचा प्रचंड पाणलोट झपाट्याने मैलांमागून मैल मागे टाकीत पुढे धावतो आहे. नव्या-जुन्याच्या जगण्या–मरण्याला खळ नाही, खंड नाही. कालचक्रात अवघ्या जीव–जगताची भोवळ आणणारी गरगर सतत चालू राहिली आहे. घोषणामागून

अनुक्रमणिका

घोषणा होताहेत, मागे पडताहेत. नवे जीवन, नवे तंत्र, नवे विचार यांचे सतत अभिसरण सुरू आहे. हरित् क्रांतीच्या घोषणेपाठोपाठ जुन्या शेतकीतंत्राचे हळहळू उच्चाटन होते आहे. त्या जागी यांत्रिक शेतीचे तंत्र मूळ धरू लागले आहे. त्यामुळे अवतीभोवतीच्या, सजीव-निर्जीव,, एकूण साऱ्याच परिसरावर गहिरे-उथळ परिणाम घडले आहेत, घडताहेत, घडू लागले आहेत. काही परिणाम शारीरिक आहेत, काही बौद्धिक तर काही मानसिक आहेत, काही वेदना असूनही वेदनातीत आहेत. ही सारी घालमेल, हा सारा उचंबळ स्वतः त्यात गुंतलेले असूनही, गुंतलेपण थोडे निसरडे करून निखळ कलात्मक अनुभवाच्या पातळीवर टिपण्यात लेखकाने मोठे यश घेतले आहे. 'गोतावळा' मध्ये जे काही घडते ते फार कमी, कितीतरी थोडे, पण घडणाऱ्या थोड्याशाचेच 'नारबा'वर- त्याच्या प्रवृत्तीच्या समष्टीवर- जे ओरखडे उठतात, परिणाम मुद्रित होतात ते विलक्षण प्रत्ययकारी आहेत. ओढ्यानदीकाठी उभ्या राहिलेल्या गाईच्या पाठीवर अलगद हात टाकावा, तिने किंचित् अंग शहारल्यासारखे करून प्रतिकार नोंदवावा, नोंदवता नोंदवता अर्धवट मान मागे फेकून संथपणे पुनः रवथीला लागावे, 'गोतावळा'ची तशी संथ गतीची वीण आहे. मात्र त्यातून मुद्रित होणारे परिणाम कोऱ्या करकरीत स्लेट-पाटीवर नव्या पेन्सिलीने रेघा ओढताना, अंगावर शहारे आणणाऱ्या कचकचीसारखे आहेत. 'गोतावळा'ची ही परिणामक्षमता अस्वस्थ करणारी आहे.

'गोतावळा'ला तशी कथा नाही, कथावस्तु नाही. ते आहे एक सम्यक् समूहचित्र. रामू सोनवडा, नारबा, सित्या, शिवलिंग, म्हालिंग, सोन्या नी चाण्ण्या, नाम्या, वाघ्या, चंपी, म्हारुत्या, राजा, ही काही माणसे आणि काही जनावरे, त्यांच्या परस्पर भावासंबंधाचे 'गोतावळा' हे समूहगान आहे. त्यामध्ये नारबा एक पूल आहे, केंद्रस्थानी आहे, पण तो त्याचा 'नायक' असेच काही नाही. या समहगानातील प्रत्येक अणुरेणु - मग तो सजीव-निर्जीव कसाही असो- स्वयंभू, स्वतंत्र आणि स्वसंवेद्य आहे. त्याची म्हणून त्याला एक कळा आहे, त्यांच्या त्यांच्या म्हणून अस्तित्वाच्या कडांना त्यांचा असा स्वतःचा अर्थ आहे. पण प्रत्येकाची 'वळ' अगदी स्वतंत्र आहे, जात्याच निराळी आहे, कादंबरीच्या मथळ्यातूनही ती प्रकट होते, लपत नाही. म्हणूनच 'नारबा'चे महत्त्व, तानमान आणि गौरव हा एकूण कादंबरीच्या संदर्भात अत्यंत थोडका आहे, चिमूटभर आहे. जे म्हणून पुष्कळ भरून राहिले आहे, जमीनअस्मान व्यापून उरणारे आहे, ते भूमिहीन कष्टकरी शेतकऱ्याच्या, नेहमी पिळवटून निघणाऱ्या जीवनातील चिरंतन दुःखाच्या अंगाराशी निगडित आहे, त्याच्या धगधगीत

प्रत्ययाशी संबंधित आहे. 'गोतावळा'चे सारे आकाश या भेदक प्रत्ययाने व्यापून उरले आहे. साहजिकच 'गोतावळा' मधील कथेला / कथावस्तूला तसे महत्त्व नाही. तिथे एक दृष्टी आहे, आणि अनेक प्रसंगचित्रातून लेखकाने तो टिपण्याची खटपट केली आहे. अनुभवाची सच्ची प्रतीती बंदिस्त करण्याच्या दृष्टीने, सांगाडा म्हणून कथावस्तूचा जो काही उपयोग असेल तेवढा वगळता लेखकाचे त्याकडे फारसे लक्षच नाही. गरजेपुरता व्यवहार जमल्यावर ते लक्ष्य बनविण्याचे कारणही उरलेले नाही. लेखकाच्या कलात्म मानाने टिपलेली ही नेमकी अचूकता त्याचे वर्धिष्णु यश सांगते.

गोतावळा : प्राणिसृष्टीचे रंगगंध

'गोतावळा'च्या सुरवातीलाच कोणी पाहुणा मालकाना यांत्रिकीकरणासंबंधी सल्ला देतो आहे. पण त्यातील काहीच मालकाच्या— रामू सोनवडाच्या— गड्याच्या लक्षात येत नाही. तो सालगडी ढोरगडीच आहे. त्या दिवसापासून मालकाचे गुरांबद्दलचे प्रेम आटू लागले आहे हे मात्र त्याला जाणवते आणि त्या गुरांबद्दल नारबाची होणारी घालमेल वाचकांना उमजू लागते. असा हा मालक रामू सोनवडा, एक सधन शेतकरी कोल्हापूर पासून धाबारा-मैलाच्या पट्ट्यातल्या खेड्यात राहणारा. तिथे त्याची स्वतःची जमीन आहे, मळे आहेत. भला दांडगा बारदाना आहे. साहजिकच गडीमाणसे, गुरेढोरे, पीकपाणी अशा सगळ्याच बाबतीत मोठी उस्तवार आहे. ती मोठ्या जिवाभावाने करणारा नारबा हा सोनवड्याचा गडी. तो विश्वासू आणि इमानी चाकर आहे, तसा साधा आणि सरळसोट माणूस आहे. स्वतःच्या मनाची जीवघेणी वेदना तो स्वतःच सांगतो, आणि या व्यक्तिगत वेदनेला अवैयक्तिक–सार्वकालिक रूप लेखक देऊन जातो. त्याचे असे घडते. एके दिवशी, रामू सोनवडा जमिनीच्या मशागतीची सारी जुनी साधने नष्ट करून 'ट्रॅक्टर' सारखे नवे आधुनिक यंत्र शेतात आणतो; आता हळूहळू जुने जाऊन नवे येणार, येत आहे, येत राहणार याची ती शुभ नांदी असते. मात्र नेमकी ही शुभनांदी नारबाला अतीव वेदनाकारक होते. या एकाच घटनेत नारबाच्या मनोवेदनेचे सारे मूळ दडलेले आहे. वस्तुतः तसे पाहता, सर्वसामान्य दृष्टीने हे घडणे मोठे नाही, एकूण जगड्व्याळ रूपाचे दर्शन घेता तर ते खासच मोठे नाही पण शेवटी कुठल्याही गोष्टीचा लहान-मोठेपणा, तीव्रता-मंदपणा हा परिस्थितीच्या संदर्भात, ज्याच्या त्याच्या व्यक्तित्वाशी निगडित असणार, साहजिकच 'गोतावळा' मधील सारे घडणे नारबाच्या एकूण व्यक्तित्वाशी

निगडित आहे. नारबाचे व्यक्तित्व हाच ' गोतावळा ' चा केंद्रबिंदू आहे. त्यातूनच नारबाच्या वेदनेचे सारे उफाळ अंतःप्रवाह उगम पावतात, प्रवृत्ति-दृष्टचा त्याच्या ' जाती 'च्या माणसांना जाऊन भिडतात, वाचकाला हालवितात. व्यक्तित्वाची कोंडी फोडून अ–व्यक्तित्वाशी एकलग सामंजस्य घडण्याने हे होते: नारबा हा गडीमाणूस आहे. तरणाबांड जवानगडी. रामू सोनवडचाकडे त्याचा राबता वीस वर्षाचा आहे. ना आई ना बाप. ना बहीण, ना भाऊ. एकटा सुंभगडी. बायकूची वांछा असली तरी तिची प्राप्ती नाही. वास्तविक त्याच्या धन्याने ' किती डाव सांगिटलं पोरगी फैना बघून आणतो, ' पण ते सगळे खोटेच. अंगात ' ढोरागत रग ' असूनही मालकाने त्याला बिनबायकूचा ठेवला. मालक पोटाला भरपेट घालीत होता, कुठ्ठे काही कमी करीत नव्हता. पण नारबाचे ' दोनाचे चार हात काही करून देत नव्हता '. त्यात मालकाचा फार मोठा काही हेतू होता असे नव्हे पण करतो म्हणत होता ते त्याला करणे जमत नव्हते. नारबाला त्याचे फारसे काही वाटत होतेच असेही नव्हे पण वाटे तेव्हा सारी ध्याई पेटून उठे. स्वतःच्या भयानक एकलेपणाचे त्याला अपार दुःख होई. त्यासाठी गुराढोरांची संगत हा विरंगुळा होता. परिस्थितीने त्याला त्याची जमावट करावी लागली होती, मळ्यात, माणसापासून दूर राहिल्यामुळे त्याला त्याची आवश्यकता भासली होती किंवा ' सेक्स ' च्या पूर्तीचे सूत्र शोधण्यासाठी त्याने ही गुंतवळ निर्माण केली होती असे म्हणता येणे शक्य आहे. " भवतीनं गोतावळा वाढला तो या ढोरागुरांचाच. गायी, म्हशी, रेडे, घोडे, कुत्रे, कोंबडे, शेळ्या–मेंढ्या यांचा. तोच नारबाला प्रिय." हे म्हणणे त्याचे प्रमाण. गुराढोरांचे संसार नारबाने सांभाळले, जोपासले, गुराढोरांच्यासाठी त्याच्या मनात उदंड सहानुभूती, अपार माया. मुके पशुपक्षी त्याचे सर्वस्व. त्याच्या नात्यागोत्याचीच ती माणसे. रक्ताने जोडलेली. नारबाचे जीवन सजीव असून मुके आहे आणि पशुपक्ष्यांचे जीवन मुके असूनही जिवंत आहे. आईच्या मायेने मूकपणे नारबा जनावरांचे हवेनको बघतो. दुखलेखुपले जाणतो. तो त्यांच्याशी बोलतो, हलतो-डुलतो. त्यांचे दुःख ते याचे. गुरे नी नारबा यांच्यात अंतरीची ओढ, संपूर्ण अद्वैत, साहजिकच ते भंगेल असे काही घडण्याच्या नारबा पुरा विरोधी आहे. ओढ संपेल आणि ओढ लागेल असे काहीही करायची, स्वीकारायची त्याची एवढीशिही तयारी नाही. मनाने सनातनी, अंधश्रद्धाळू आणि पुराणप्रिय नारबा तस्साच राहणार - कालोचित गोष्टही करायला नाकारणार हे उघड आहे. त्याची ती प्रकृती आहे. मुळात काळाचा घटकच अमान्य असणारी नारबाची प्रकृती आहे. साहजिकच नारबाला आधुनिक विद्या ठाऊक

नाही, प्रत्यक्ष न शिकताही मनाने त्याची चाहूल घेता येते; मन:परिवर्तन होऊ शकते याची नारबाला जाणीवच नाही. साहजिकच त्याचा दृष्टिकोन– प्रामुख्याने शेतीविषयक दृष्टिकोन - परंपरागत असल्याने ट्रॅक्टरचे महत्व किंवा आवश्यकता त्याला समजू शकत नाही. परंपरा आणि सनातन मूल्ये प्रमाण मानणारे त्याचे भावविवश मन परंपरा राखून करावयाच्या प्रयोगांनाही पारखे आहे. त्यामुळे शेतीमधील नवे यंत्रप्रधान परिवर्तन त्याला कुठे भिडत नाही; त्याला ते राक्षसी वाटते. त्याच्या दृष्टीने ते बुद्धी, ज्ञान व आवाका यापलीकडचे असल्याने त्याचा अन्वय-अर्थ लावीत बसण्याची त्याला गरज नाही. जरूरही नाही. जे घडते ते बरे नाही, विनाशकारक आहे एवढेच त्याला समजते, उमजते. तेवढीच त्याच्या मनाची कक्षा रुंदावते. त्यातुनच त्याचे हळुवार, विलक्षण संवेदनाक्षम मन उलगडत जाते. एकाकीपणाची आच झोंबी घेत राहते. हे एकाकीपणच गुराढोरादी प्राणिसृष्टी व नारबा यांना नातेवाईक बनविते. ते इतके दृढ घट्ट असते की त्या गोतावळ्यातून बाहेर पडणे नारबाला सर्वस्वी अशुद्ध आणि अवघड होते. स्वतःच्या जीवनातील एकलेपणा विसरण्यासाठी गुराढोरांची उस्तवारी करण्यात तो जीव दवडायचा प्रयत्न करतो. या जीव दवडण्यातूनच पशुपक्षी, वनस्पती, निसर्ग यांच्या जगात अहर्निश ज्या प्रक्रिया घडतात त्या तो सूक्ष्मरीतीने टिपून देवू शकतो. मनाच्या या आत्यंतिक सुसंवेद्य रचनेमुळेच त्याला कधी कधी, 'आभाळाचं पिल्लू होऊन त्येच्या पखा-बुडी जावंसं' वाटते. अंतराळी व्हावंसं वाटतं. समदं न्याहाळावं, कुरवाळावं, उरासंगं धरून मिठी मारावी' अशी उत्कट इच्छा होते.' समद्या माळभर, रानभर, उसावरनं, पिकावरनं तरंगत फिरुन यावं, 'अशी तीव्रतेने जाणीव होते. त्यातूनच प्राणिसृष्टी, निसर्गसृष्टी यांच्याशी नारबा संपूर्ण तदाकार होतो. त्याच्या आध्यात्मिक मनोरचनेची ती साक्ष नव्हे, मन रमविण्याचा त्याने शोधलेला आणि त्याला अलगद मिळालेला तो मार्ग आहे. त्यामुळेच रामू सोनवड्याचा–मालकाचा - बदलता नूर बघून गुरांवरची माया नारबाला पातळ करता येत नाही, आणि मालक झुलवतोय हे पटत असूनही, पूर्वीच्याच विश्वासाने 'आपल्याला एक सोन्यासारखी बायको असावी, एक छोटंसं घरकुल असावं, त्यात दोन छबकडी बागडावीत,' हे त्याचे स्वप्न त्याला विसरता येत नाही. खरे तर ते त्याला सुखावण्याऐवजी दुखावतच असते, पण त्याचा लळा विरत नाही. त्यातूनच 'गोतावळा' जमत जातो. वस्तुतः रामू सोनवडा हा गोतावळ्याचा खरा मालक, त्याने जमविलेला तो सारा सरंजाम, पण जमविण्याखेरीजची मालकाची शुष्क कर्तुकी सोडली तर या गोतावळ्यात प्राण

अनुक्रमणिका

ओतून त्यास सूत्रात बांधणारा, एकजीव करणारा राहतो तो नारबा. पण यांत्रिकतेखाली त्याच्या भावभावनांच्या चिंधड्या उडाल्या आहेत तर अत्यंत व्यवहारी, हिशोबी आणि रोखठोक मालकाने, स्वतःच्या फायद्यासाठी बिचाऱ्या नारबाला बिन बायकूचा ठेवला असल्याने त्याच्या भावस्वप्नाला वाळवी लागली आहे. मायेचा लवलेश नसलेल्या मालकाला कळते ती केवळ पैशाची माया. नारबाने मात्र सर्वसाधारण माणसांना अपरिचित, स्वतःसाठी जगावेगळे जग निर्माण केले आहे. त्यात तो पुरा-पुरा बुडून गेला आहे. या पुऱ्या बुडण्यातूनच 'गोतावळ्या'ला एक चिरस्थायी आणि सर्वस्पर्शी बैठक लाभली आहे.

गोतावळा : 'सेक्स' चे आसक्त रूप

'गोतावळ्या' त, नारबा आणि त्याचे सगेसोयरे यामधील मनस्वी प्रीति-भावनेची–प्रेमाची नव्हे–प्रचीती मिळत गेली आहे. त्याने अवघे स्थिरचर रसरशीत, संजीवक बनले आहे. अचेतनातून साक्षात चैतन्य निर्माण करण्याइतकी ही अनुभूती सर्वंकष आणि सर्वस्पर्शी आहे. इथला माळ, झाडझाडोरा, पानेफुले, पशुपक्षी, पाखरे, मधमाशा, उंदीर, मुंगूस, सर्प, सूर्यप्रकाश, रातकिडे इतकेच काय किडामुंगी देखील प्राणभूत अनुभूतीच्या स्पर्शाने निथळताना दिसते. नारबा आणि त्याभोवतीचा सारा परिसर परस्परात सहजतया जिरून, एकजीव होऊन गेला आहे. तरीही नारबाला काहींचा आठव होतो. एका बाजूने यांत्रिकीकरणाचा कचाटा आणि दुसऱ्या बाजूने बिनबायकूचे ओंगळवाणे जिणे, याचा त्याला विसर पडत नाही. त्याच्या एकजीवपणातली ती कसर आहे. पंधरा वर्षांचा असताना नारबा पोरका होतो आणि गुराढोरांबरोबर ढोर होऊन वीस वर्षांहून अधिक काळ मळ्यावर राहतो. पण त्याचे लग्न होत नाही. मालक अनेक वायदे करतो पण फळ धरत नाही. तो सडाच राहतो. बिनबायकूचा. मालकाला–बायको--मुले होती. त्याच्याबरोबरचा गडी सित्या, त्याला बायको होती. रानातल्या पशु–पक्षांच्या नर–मादाच्या जोड्या होत्या. "बायकू ही पर्तेकाला पाहिजेच" हे त्याला दिसत होते, जीवनाचे आसक्त रूप जाणवत होते. पण त्याला बायको नव्हती हे टोचणे रिकामपणामुळे खूपच बोचक होत होतं. 'म्हातारपणीही एकटाच. करायला दुसरं कोणीच नाही' हे नारबाच्या काळजात घुसलेले, तिथेच सलत राहिलेले दुःख होते. 'जनावरांना आपण, पण आपल्याला कोण ?' त्याच्यापुढचा हा प्रश्न होता. त्याला वाटे, मालकाने आपले लग्न करून द्यावे. पण पुन्हा तोच म्हणे : "मालक कशाला आपले लग्न करून देईल ? आपलं गावात घर–ना–दार. मालकालाच आपल्या बायको-पोरांना पोसावे

लागेल. तितकेच त्याचे धान्य, लाकूडफाटा कमी होईल, म्हणून तो चालढकल करतो." स्वतःला पडलेल्या प्रश्नांची (खरेच ते प्रश्न होते की फक्त थरथर-त्यागत] केवळ जाणवणे होते ?) नारबा स्वतःच उत्तर घेई. कुणाला विचारावे–पुसावे] अशी त्याची बौद्धिक कुवत नव्हती. लेखकाने नारबाला त्याच्या बौद्धिक आणि भावनात्मक मर्यादांच्या आतच ठेवले आहे. लेखकाचे हे भान लक्षणीय आहे.

नारबा तसाच त्याचा एक सोबतीही होता– मालकाच्या आजारपणात म्हसोबावरून ओवाळून टाकलेला कोंबडा. अतिशय माजलेला. ज्याला त्याला चोच मारायचा, नारबा नुसताच तळमळत होता. साहजिकच जननक्षमता नष्ट केलेला सोन्या बैल किंवा माजलेला कोंबडा यांच्याप्रति वाटणाऱ्या असीम सहानुभूतीने नारबाच्या मनाचा लहानमोठा कोपरा व्यापलेला दिसतो. ओपंला आलेल्या पाडीबद्दल त्याला फारच सहानुभूती वाटून त्याच्या मनाचा तोल थोडा] हिंदकळतो आणि त्याच्या मनात विचार येतो, " मी बैल असतो तर गोष्ट वेगळी." वैफल्यग्रस्त मनःस्थितीत नारबा स्वतःची तुलना जननक्षमता नष्ट केलेल्या सोन्या बैलाशीही करतो. त्याच्या काही चिंतनपर स्वगतामधून त्याची ही भावना प्रकर्षाने व्यक्त होते. तो म्हणत असतो,

"बाई आणि बापय एकातच पाहिजे हुतं, किती दीस एकटं ऱ्हायाचं ? "

" आयला कावळा आणि कावळीण एका जागी दिसत न्हाईत : रातचं घरट्यात एक हुईत असत्याल, घर झाकून : बाकीच्या कावळ्यास्नी बीन कळता. माणसाचीच खोड– "

" बायको ह्या तवा पिंडाला शिवीन न्हाईतर न्हाई. निदान कावळ्याच्या जन्माला गेल्यावर बायकू पाहिजे."

संसाराबद्दलची नारबाच्या मनातली ही आसक्ती अनेकजागी प्रकट होते. त्यामुळेच तो जिवंत आहे आणि त्यामुळेच एकेक प्राण्याच्या मृत्युबरोबर मरतोही आहे. त्याचे प्राणिसृष्टीवरील खुले प्रेम पाघळून राहिले आहे. मालकाची गुरांबाबतची दृष्टी उपयुक्ततेची, तर माणसांसारखीच गुरांना मने असल्याच्या कनवाळू भावनेची नारबाची. मालकाचे म्हणणे हळहळू गुरे विकून टाकायची आहेत. त्याना हिरवा चारा, पेंडी–भरडा कशाला ? पण नारबाला वाटे त्यांचा जीव आपल्यासारखाच. ती आपल्यासारखीच खपतात. त्याना चांगले खायला नको ? त्यातून तणातणी. मात्र दोघांच्या रागारागात सक्रीय–निर्बीजतेचा फरक आहे. परिणामी एक–एक खुंटा रिकामा पडत जातो आणि नारबाला एक–एक दात पडल्यासारखे होते. सर्वांगातून कळा येतात : म्हैस जाते, घोडे जाते.

तरणे होते तेव्हा तांबडे–तकतकीत होते. प्रत्येक वरातीत मालकाला पाच रुपये नारळ–पटका मिळवून देत होते. पण म्हातारे होते. एका डोळासे आंधळे बनते आणि उपयोग शून्य होतो. एक दिवस ते चरत चरत जाते आणि तेलाच्या विहिरीत पडून तिथेच मरते. घारी–गिधाडे–कावळे ह्यांना मेजवानी मिळते. पांढरा सांगाडा तेवढा मागे उरतो. कुत्री अशीच मरते. तिच्याजवळ बसून अन्नपाणी टाकून नाम्या कुत्रा जातो. म्हालिंगा मांगांना विकला जातो, ते कापून खातात आणि वातड होता म्हणून पुन: मालकाला सांगतात. त्याचे हाल नारबाला पाहवत नाहीत पण मरण पाहावे लागते. ते चुकत नाही. फार माजलेला कोंबडा कापून, चार लोकांना बोलावून जेवण घालायचे मालक ठरवतो. इतरांबरोबर नारबाही रस्सा खातो. खाल्ल्यावर आपल्या पोटातून कोंबड्याने "खच्चून बांग दिली" असे नारबाला वाटते. गाय, पाडी, म्हशी, रेडे, बैल सगळे एकामागून एक विकले जाते. कोंबडीचे एकेक पिल्लू मुंगूस पळवून नेते. नारबाचे अष्टौप्रहराचे सांगाती असे एक–एक नाहीसे होत जातात. त्याचे आयुष्य भकास बनू लागते आणि एके दिवशी ट्रॅक्टर येतो. त्याच्याबरोबर त्याचा ड्रायव्हर असतो. तो भुकेलेला असतो म्हणून नारबाला आपली भाकर मालक त्याला द्यायला लावतो आणि "तुझ्यासाठी गावातून भाकर पाठवीन," असे त्याला सांगतो. पण भाकर येतच नाही. नारबा उपाशीच राहतो (मालकाच्या दृष्टीने, जनावरांबरोबर नारबाचीही उपयुक्तता संपत आल्याचे ते लक्षण आहे.) खरे तर नारबा आयुष्यभर 'उपाशी'च आहे. नारबा मुळात ढोरागत होता. ड्रायव्हर आल्यावर मालकाने त्याचा पुरता ढोर करून टाकला. खड्ड्यात पडलेले घोडे वर काढायच्या खर्चात दुसरे घोडे घेता येईल हे मालकाने सांगेपर्यंत त्याच्या ध्यानी येत नव्हते. चंपीच्या पोटाला झालेल्या जखमेची बातमी सांगण्यासाठी माळावरून घरापर्यंत तो पळत जात होता. म्हालिंग्या बैल म्हातारा झाल्याने निरुपयोगी ठरला तरी त्यालाच प्रथम पाणी पाजण्याचा व खायला घालण्याचा हट्ट तो मालकाकडून पुरा करून घेत होता. माजलेल्या कोंबड्याला पकडण्यासाठी जाळे वापरायची युक्ती सांगताना अमानुष उपायाच्या भीतीने तो कचरत होता. नारबा माणूस म्हणून ढोराचे आणि आपले दुःख ओकीत होता. मालक ढिम्म होता. 'ढोरं जीवात गुंतल्यात मन मातीत अडीकल ' य ' असा नारबाचा 'गोतावळा' युगांतराचे चित्र देऊन जातो. एका विशाल,' विराट, व्यापक विश्वामधील एका विशिष्ट संबंधाचे वैश्विक दर्शन घेण्याच्या आणि घडविण्याच्या उद्देशाने 'गोतावळा'ला सहजतया स्वाभाविक जिवंतपणाचा साज मिळून जातो. लेखक त्यात 'पुरोगामी' की 'प्रतिगामी' हा भाग नाही.



एकूण मनावर उमटणारा खोल ठसा अचूकपणे नेमके काय साधतो हे महत्त्वाचे आहे. 'गोतावळा' मधील ठसण्या टिपण्यात नव्या क्रांतीच्या स्वागताचा आग्रही सूर नसला म्हणून बिघडत नाही. त्यामुळे कलाकृती म्हणून 'गोतावळ्या' चे यश उणावते असेही नाही. नाहीतरी अलिकडचा कलावंत नव्या जगाच्या, त्यामधील विविधांगी घडामोडीच्या स्वागतापेक्षा, त्याकडे काणाडोळा करून त्यामुळे घडणाऱ्या मानस-शरीर पातळ्यांवरील प्रक्रियांचाच अधिक आसक्त दिसतो. त्यातच तो नव्या जगासंबंधीचा, काहीसा स्वागताचा नसलेला दृष्टिकोन मुरवू पाहतो, केवळ प्रक्रिया-प्रतिक्रियांच्या आसक्तीलाच स्वागताचा दृष्टिकोन म्हणून सांगू पाहतो. त्यामुळे हीण जाणून मात कुठे हे नोंदणे अवघड पडावे असे थोडेच आहे? एका सांस्कृतिक स्थित्यंतराचा ट्रॅक्टर अग्रदूत आहे, याची लेखकाला पुरेपूर जाणीव आहे. ट्रॅक्टरने सारे शेतकाम स्वल्प खर्चात सोपे होत असल्याने परिणामी ट्रॅक्टर शेतीला, शेतकऱ्याच्या आर्थिक हिताला वरदानच ठरतो. पण त्याबरोबर हेही खरे की ट्रॅक्टर हा मुळातच शेतीशी संबंधित कष्टकऱ्यांचा, प्राण्यांचा, पशुपक्ष्यांचा, इत्यादी अनेकांचा उग्र शत्रू म्हणून वावरतो. 'काहीतरी चांगले' करण्यासाठी 'बरेच काही' उध्वस्त करणारा तो संहारक शत्रू आहे. पार सगळ्यांचाच तो पुरता आणि कायमचा निकाल लावतो असे नाही पण ज्याचा ज्याचा म्हणून निकाल लागतो, लावला जातो त्यामधून महाभारत उभे राहू शकते. 'गोतावळा' मध्ये त्याचे चित्रण आहे.

बिलोरी शैली, आकृतिवाद आणि प्रश्नोपप्रश्न

'गोतावळा' मधील ट्रॅक्टरची घटनाही स्थित्यंतरवाचक अल्पकाळ टिकणारी घटना आहे. पण तिच्या अत्यल्प वास्तव्याने घडणे चुकत नाही, ते घडतेच. घडणारे थोडे असले तरी 'बंद' च्या जाणिवेने सारे तळामुळापासून ढवळून निघते. खरं "म्हंजे आता गाडीबी बंद, कळपी बैलांचा नांगर बंद, कुळव बंद, सगळं बंद, धाव, गोठा, माळ, मळा बंद", ही लेखकाच्या मनाची व्यापक जाणीव, येऊ घातलेल्या क्रांतीबद्दल– ज्याच्याशी भावसंबंधाने नाते जडून राहिले आहे, त्यांचा त्यांचा विध्वंस करून येऊ घातलेल्या क्रांतीबद्दल– काहीशी 'कसनुसी' राहून जाण्याची शक्यता नाही असे नाही पण अस्सल लेखनाच्या प्रक्रियेत त्याचे मूल्यही फार मोठे नाही. त्या दृष्टीने 'गोतावळा' तशी नुसती 'शेतकथा' सांगत नाही, प्रादेशिक कथेच्या अनोख्या पिकाचे प्रात्यक्षिकही दाखवत नाही तर मानवी संबंधांची (Human relations) ती करुणरम्य भावगाथाच गाते, परस्पर मानवी संबंधांची एक शोकात्मकथाच बनून येते. या शोकात्मकथेत

गुणांचा नाश नाही, नियतीचे फेरे नाहीत पण परिस्थितीच्या बदलत्या झंझावाताने माणसांनी जपलेल्या भावसंबंधांचा जाणवणारा नाश आहे, ज्यातून एकूण घटना-प्रसंगांना शोकात्मतेची कळा मिळाली आहे. इथल्या घटनाप्रसंगांना सेंद्रिय वाढ (Organic Growth) – नाही, कारण आणि परिणाम (cause & effect) यांची परस्पर संगती नाही, प्रसंग-घटनांची मागेपुढे, हवी तशी अदलाबदल केली म्हणून काहीही बिघडत नाही, फुलण्याची क्रियाच (creation) 'गोतावळा'ने जपलेली नाही, उलट साहित्यरूपाची जाणीव (form of awareness) विलक्षण आहे. अनुभव, विचाराशी-समस्येशी निगडित असला तरी वेगळेपणाच्या भावनेने कलात्मक, अनुभव मांडण्याचा, सांगण्याचा लेखकाचा कल (ज्या काही संबंधात लेखकालाही स्पष्टीकरण / समर्थन देणे कठीण जाईल.) ध्यानात घेता, बिलोरी आरशासारखे 'गोतावळा'चे झकपक स्वरूप शोकात्मकथेची कळा चढवायला आडकाठी करीत नाही. रामू सोनवड्याने आपल्या शेतात ट्रॅक्टर आणला आणि नारबासारख्या सालगड्यांचा सारा 'गोतावळा' कोसळून पडला एवढ्यापुरताच 'गोतावळा'चा मर्यादित हेतू नाही. ती एक वस्तुस्थिती झाली. असल्या 'रिपोर्टाज' वस्तुस्थितीत शोकात्मतेची बीजे असतात पण ती शोकात्म कथा होत नाहीत. त्यासाठी लेखकाच्या प्रतिभेच्या परिस्पर्शाचा आधार हवा असतो. त्या दृष्टीने 'गोतावळा' ही कादंबरी नारबाचे उध्वस्त झालेले भावविश्व आपल्या अनुभवाचा विषय कसा करते आणि त्याचे प्रकाशन कोणत्या रूपरीतीतून होते हे पाहणे महत्वाचे आहे. त्या अनुरोधाने निर्माण होणारे, माणसाच्या जगण्याला 'अर्थ' आहे का ? माणूस, निसर्ग आणि आत्मा यांचा परस्पराशी कोणता संबंध आहे ? महापुरुष जिथे अखेर नियतीचे दास असतात तिथे सामान्य माणसाची कथा काय ? नियतीच्या चक्रात तो पुरा रवतबंबाळ होतो; हे असे का ? मानवजातीला पडलेले असे अनेक प्रश्न नेहमीच अनुत्तरित राहतात. पण माणसाच्या जगण्यातला अर्थ शोधण्याचा कलावंताचा प्रयत्न कधीच संपलेला नाही. संपत नसतो. 'गोतावळा'तील रामू सोनवडा काय किंवा नारबा काय, दोघांनाही जगण्यातला अर्थ नेमका कोणता ते गवसलेले नाही. पण म्हणून त्यांनी जगायचे सोडले आहे असे नाही. माणसे म्हणून ती जगतच आहेत. या महान सत्याची जाणीव 'गोतावळा' वाचताना सतत होत राहते. नारबाचे भावविश्व रेखाटताना याकडे नकळत वेधले जाणारे लक्ष खासच स्पृहणीय आहे. त्याची मेख बहुपेडी संघर्षात आहे. हा संघर्ष विविध रीतींचा आहे. सूक्ष्म, मार्मिक, मनोज्ञ आणि मुख्यत: मानसशास्त्रीय पातळीवरील आहे : यंत्र विरुद्ध मानव, निसर्ग विरुद्ध मानव, तात्कालिक विरुद्ध

चिरकालिक, श्रेयस् विरुद्ध प्रेयस्, भौतिक विरुद्ध आत्मिक, धनिक विरुद्ध श्रमिक किंवा शासक विरुद्ध शासित, प्रेम–माया विरुद्ध व्यवहार–स्वार्थ, सनातन विरुद्ध पुरोगामी किंवा जुने विरुद्ध नवे अशी त्याची यादी लांबवणे अवघड नाही. पण ही यादी रसिकाची होईल. लेखकाच्या दृष्टीने ती खूपच आकुंचित आहे. 'गोतावळा' च्या संदर्भात लेखक लिहितो, "मला दाखवायचा होता तो गोतावळ्यात वाढलेला नारायण, त्याच्या भोवतीचं प्राण्यांचं विश्व आणि ट्रॅक्टरच्या निमित्तानं नारायण आणि जनावरांचा गोतावळा, नारायणाच्या भावविश्वातला शेतमळा याची झालेली वाताहत ('राजस': मार्च' १९७२ : पृ. ५० गोतावळा: आनंद यादव अन् मी: ना. प्र. आवटी) याचा अर्थ लेखकाचा हेतु अगदीच सीमित होता; तरीही हेतुउद्दिष्टांचे अनेकविध पदर सहज हाती येतात. लेखकाच्या आर्थिक क्षेत्राशी तो अधिकच सीमित करून त्याचे अन्वय अर्थ लावण्याचे रसिक वाचकाचे स्वातंत्र्य उपभोगून सांगता येते ते असे की, 'गोतावळा' वाचत असताना नारबाची कथा म्हणून वाचक ती वाचत असला, वाचता-वाचता / संपवता–संपवता ती नारबाच्या विश्वातल्या शेतमळ्याच्या वाताहतीची कथा वाटत असली तरी चिरवेदनेने पीडित, चिरवंचित माणसाचीच अधिक तर ती कथा असल्याचे जाणवते. एकेक वस्तु, एकेक कॅरॅक्टर्स म्हणून पुढे येत असताना स्थिती व गती, व्यष्टी व समष्टी यांची ती, प्रामुख्याने कृषिप्रधान संस्कृतीच्या एका अवस्थेच्या अंतर्दर्शनात सामावलेली परिस्थितिप्रधान शोकांतिका होते. 'गोतावळा' मधील नारबा मुक्या प्राण्यांना जीव लावून जीव जगवतो. त्यात त्याचा जीवच आरीला येतो. अत्यंत विमनस्क, भांबावलेल्या अवस्थेत शिवेवर ठिय्या देऊन आसुसलेल्या नजरेने तो गोतावळ्याकडे नजर रोखून पाहत राहतो. आत जाता येत नाही, बाहेर पडणे शक्य नाही; जीवनाची बिकट बंदिस्ती मरणाला जवळ न करताही मरणप्राय यातना देऊन जाते. साहजिकच मरणातून तयार झालेली 'गोतावळा' ची शोकांतिका एका अवस्थांतराची शोकांतिका होते. रामू सोनवड्यासारखा एक माणूस नारबासारख्या एका माणसाची दुष्ट, स्वार्थी हेतूने नकळत का होईना पण जनावराहूनही वाईट स्थिती करून टाकतो तर नारबाची कालबाह्य निर्बुद्धता या शोकात्म नाट्याला गहिरेपण देते. लेखकाने कमालीच्या अकृत्रिमतेने सांगितलेली 'गोतावळा' मनासमोर काही उत्तरे टाकते, काही प्रश्नही उभे करते :

१. माणूसच माणसाचा शत्रू होतो. नारबासारख्या माणसाला सोनवड्यासारख्या माणसाशी नाते जोडावेसे वाटत असूनही, कुत्र्यामांजरांशीच त्याला सोयरिक करावी लागते. तेव्हा मानवी जीवनाचा अर्थ काय असतो ? इथे

अस्तित्ववाद वगैरे सांगणे ‘गोतावळा’ ला परवडणारे नाही म्हणून त्याचा प्रपंच इष्ट नाही.

२. यंत्र संस्कृतीत मुरले जावे; पण माणूस यंत्रशक्तीने झपाटला जातो आणि जगण्यातला नेमका अर्थच गमावून बसतो, तरीही आपापल्या पद्धतीने माणसे जगतच असतात. या जगण्याला कोणते मूल्य असते ?

३, यांत्रिकतेचा अंगीकार करताना माणसाला भूतदया प्रेम, माया, आदर या भावनांचा त्याग अपरिहार्यच ठरतो का ? या भावनांचा त्याग केल्याशिवाय यांत्रिकता स्वीकारणे शक्यच नाही का ? किंवा चांगली-वाईट कोणतीही येणारी गोष्ट पूर्वीच्या प्रस्थापित गोष्टीचा भयानक विनाश करूनच उभी राहते असे मानून वाटचाल करणे समाजधारणेला कितपत पोषक ठरणारे आहे ?

४. जीवनाच्या आचेने मन आणि बुद्धी खदखदून काही निर्माण झालेले असेल तर ती साहित्यकृती काही न सांगताही खूप काही शिकवून जाते. त्याला आपले ‘काहीतरी सांगण्याचे ईप्सित सहजपणे अनायास सिद्ध करून घेता येते. ‘गोतावळा’ या अलिप्त, वस्तुनिष्ठ भूमिकेशी खूपच जवळीक साधते. त्यामुळे लेखकाच्या प्रतिभेचे एक अपूर्व देखणेपण प्रत्ययास येते. आणि दुसरे असे की, ही कादंबरी वाचताना, प्रारंभी थोडेफार अडखळणे, कंटाळवाणे पण, आळसावणे झाले तरी तिचे बिलोरी देखणेपण पुनः पुन्हा जाणवतेच. भाषेची वेगळी जाणीव न होताही जाणवते. या भाषेने ज्यांना बोली नाही त्या प्राणिसृष्टीलाही बोलके केले आहे. त्या अनुषंगाने या कादंबरीचे महत्त्व तिच्या जडणीघडणीस प्रत्ययास येणाऱ्या मर्ढेकरांच्या लयसिद्धांतामधील लयात आहे. त्यात मानवाच्या मूलद्रव्याला स्पर्श करण्याची अपूर्व ताकद आहे. मर्ढेकरांच्या लयसिद्धांतातील जडणघडण आणि नारबाच्या भावविश्वातील प्राणिसृष्टीच्या वाताहतीची खंत लेखकाला आधिक्याने मान्य असावी असे मला वाटते. त्यातून सत्यातून सौंदर्याविष्कार (Truth is beauty) या रीतीने स्वरूप चित्राच्या रूपात, कथनपद्धतीच्या रीतीने ‘गोतावळा’ आविष्कृत झाली आहे. त्यामुळे कुतूहल न दडपता वाढले जाते, प्रसंगांचे चित्रण त्यांच्या लयीसकट पकडले जाते आणि नादलयीतून रूप आकारित होते. ते घडले आहे. नुसते ‘इंजान’ कथेचे ‘गोतावळा’ दीर्घीकरण नाही. म्हणूनच ‘गोतावळा’ मराठीतील एक चमत्कार आहे”, “एक अपूर्व, अजोड कलाकृती आहे”, “शोकांतिकेला व निसर्गकल्पनेला व्यापक आणि सखोल अर्थ देणारी सर्वार्थाने ग्रामीण कादंबरी आहे.” “एक नवे क्षितिज शब्दांकित करण्याचा एक यशस्वी प्रयोग आहे”, असल्या शिल्पाकृती मनोहर

विधानांनी; कदाचित पूर्वसुरीचा अधिक्षेप होईल पण कादंबरीची नस हाती येईलच असे नाही, कारण व्यंकटेश माडगुळकरानी 'बनगरवाडी' लिहिली, रा. रं. बोराडे यानी 'पाचोळा' मांडली तेव्हा अशा सार्‍याच वेळी असे काहीसे मिळतेजुळते म्हटले गेल्याचे दिसतेच. त्यामुळे उद्धृतीकरणासाठी हवीतर विधाने मिळतात पण समीक्षेला खोली मिळतेच असे नाहीः त्यासाठी लेखक म्हणून अनुभव घेण्याची कलावंताची अलिप्त ढिंग आणि मांडणी–रचनेतील मलतीच कलात्मकता खोलपणे समजून घेणे जरूर वाटते.

त्या दृष्टीने पाहता 'गोतावळा' ललितकृतीच्या श्रेष्ठत्वाची कसोटी सांगते, त्याचबरोबर जाता जाता तिची फसगतही पेटवून देऊन मोकळी होते, मानवी संबंधाच्या जपणुकी'ची 'गोतावळा'ही नारबाकृत आत्मकहाणी. ती त्याच्या आणि त्याच्याबरोबर त्यांच्यासारख्या अनेकांच्या आत्म्यांची कहाणी आहे. ती बेमालूम ठाकठिकीने सांगितली आहे, बिलोरी कथनशैलीने मांडली आहे : भाषा हे स्वतंत्र मूल्य नव्हे, पण 'गोतावळा' मधील त्याचे घासणे पुसणे इतके जबर की, त्याच्या मूल्यत्वाचा पुनः पुन्हा भास–आभास होत रहावा. ह्या बिलोरीपणाने आख्खी 'गोतावळा' व्यापली आहे. त्यास जोड मिळाली आहे कलात्मक आकृति-वादाची, त्यामुळे नीटस मृलायमपणाचा चुकूनही विसर पडत नाही; कुठेही पडत नाही- या बिलोरी, मुलायम आकृतीत इतके रतणे घटले आहे की नेमक्या सांगण्याचे भान काहीसे विस्कटले आहे, अस्थिर चित्रामुळे उभ्या 'गोतावळा'ला चकव्याचे फसवे रूप आले आहे; प्रत्ययकारी अनुभव विरविरीत झाल्याचा भास होत राहिला आहे. त्यामुळे सर्पांच्या पिल्लासारखे चमकदार अनुभव शोभेच्या स्वच्छ बरणीत मासासारखे उदास वाटतात. कोरीव लेण्यातील शिल्पाकृतीसारखे जिवंत, रसरशीत किंवा तेजाळपणा यात कमी पडतात. अतिरिक्त आकृतिवादाच्या हव्यासाने (नव्याजुन्या कलावंताच्या वादाचाही तो परिणाम नसेल असे नाही) 'गोतावळा'चे खूपच साधारणीकरण होते. धगधगत्या अनुभवाचे प्रत्ययकारित्व आणि रचनेची व्यामिश्रता यापासून 'गोतावळा' दूर सरकते. किंबहुना अनुभवांच्या व्यामिश्रतेची जबाबदारीच घ्यायचे लेखक नाकारतो, असे वाटते. त्यामुळे यादवांचे मानले जाणारे यश हे त्यांचे अपयशही बनते. तरीही 'गोतावळा' मराठी कादंबरीची कक्षा व्यापक करते, क्षितिज रुंदावते; यात शंका नाही. *

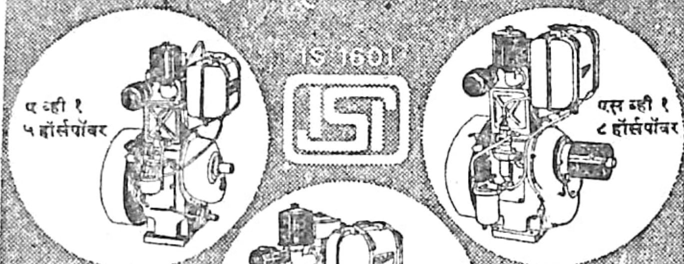
◆ ◆ ◆

* कोल्हापूरच्या 'मॉडर्न एस्थेक्ट्' या साहित्य–संस्थेत प्राचार्य एस्. एस्. भोसले यांनी वाचलेला निबंध.

दर्जेदार किर्लोस्कर एंजिनांना भारतीय मानक संस्थेचे प्रमाण पत्र

५ ते ८ हॉर्स पॉवर





प्रथम पासूनच किर्लोस्कर एंजिने त्यांच्या उत्तम दर्जाबद्दल प्रसिद्ध आहेत.
देशातील आणि परदेशातील असंख्य शेतकरी व इतर ग्राहक यांच्याकडे वापरात असलेली एंजिने हे याचे प्रतीक आहे.

आतां भारतीय मानक संस्थेने (ISI) देखील प्रमाणपत्र देऊन, हे मान्य केले आहे.



किर्लोस्कर एंजिन–शेतकऱ्याची पहिली पसंती

किर्लोस्कर ऑईल एंजिन्स लि.

१३, लक्ष्मणराव किर्लोस्कर रोड, खडकी, पुणे ३

® एंजिनसाठी किर्लोस्कर ऑईल एंजिन्स लिमिटेड यांनी या ट्रेडमार्कच्या उपयोगाचा अधिकार नोंदविलेला आहे.

Tom & Bay/KO-7315-M

